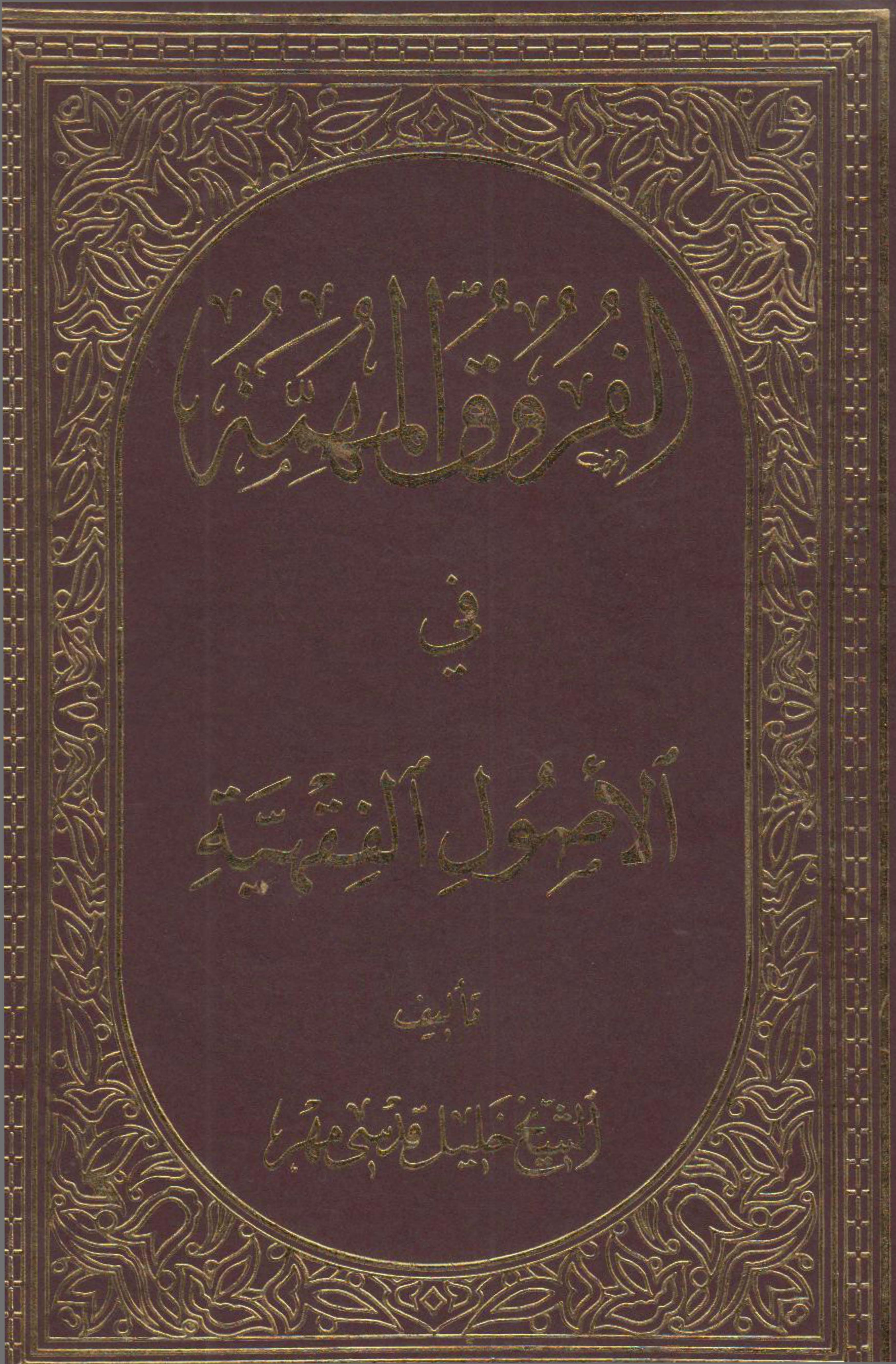
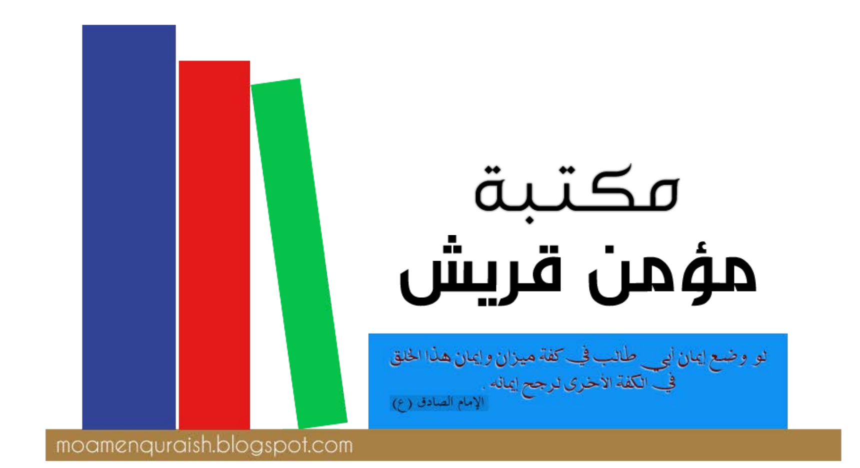

الفروق المهمة
في
الأصول الفقهية
تأليف
الشيخ خليل قدسي مهر


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

الفروق المهمة

في

الأصول الفقهية

تأليف

الشيخ خليل قدسي مهر



■اسم الكتاب :............... الفروق المهّمة فی‌الاصول الفقهیة

■المولف :.................. الشیخ خلیل قدسی مهر

■الکمیّة:.............................. ١٠٠٠

■الناشر:........................... دارالتفسیر

■المطعبة:....................... اسماعیلیان ـ قم

■الطبعة:............ الثانیة ـ ١٤١٩هـ ق ـ ١٣٧٧هـ ش

شابک :٦-١٤-٦٣٩٨-٩٦٤

ISBN:964-6398-14-6

مراکزالتوزیع : مکتبة دارالتفسیر(اسماعیلیان)شارع معلم ،تلفن :٧٤١٦٢١

مکتبة الزاهدی ،چهارمردان ،تلفن :٧٣٢٢٧٦

الإهداء :

نهدى هذه الذرّة اليسيرة ونرفعها بأيدينا الخاطئة القصيرة الى ساحة سماحة السيد الأعظم و مفتخر أولاد آدم، موعود الأنبياء و مدعوّ العقلاء، مُنقذ البشر من المهالك و الخطر، خاتم الأوصياء ، الحجّة بن الحسن بن على بن محمد بن على بن موسى بن جعفربن محمدبن على بن الحسين اخى الحسن؛ إبنا على بن أبى طالب صلوات الله عليهم اجمعين.

غير خفيّ على الأعزّاء الكرام انّه تمتاز هذه الطبعة الثانية عن الطبعة الأولىٰ حيث انّه قد زدت فيها كثيراً من الفوائد و المطالب ما لم يكن في الطبعة الاولىٰ، مضافاً الى تجديد النظر و تغيير الأسلوب في بعض المطالب ندرةً

و الله سبحانه وليّ التوفيق و هو حسبنا و نعم الوكيل


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرّحمن الرّحيم

«الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله علىٰ محمّدٍ وآلِهِ الطيّبين الطاهرين المعصومين الذين هم مصابيح الظلام ووسيلة القاصدين إلى مدارك شريف كلّ مقام، ولعنةالله علىٰ أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين»

وبعد؛ فهذه فوائد من مباحث الأُصول الفقهية المشتمل أكثرها على بيان الفروق المهمّة بينها ولذا سمّيناها بـ«**الفروق المهمة في الأُصول الفقهيّة**» وهي ممّا يعمّ بها الإبتلاء ويكثر السؤال عنها، واستفدناها بالفهم القاصر من كلمات الأئمّة الأطهار ـ عليهم السلام والعلماء الأبرار. فأرجو من فضل الله العميم أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم وذخيرة ليوم‌المعاد؛ ﴿يوم لاينفع مال ولا بنون الّا من أتى‌الله بقلب سليم﴾ وعلى الله التوكّل وبه الاعتصام في كلّ مسؤول ومقصود.

والله سبحانه وليّ التوفيق وهو حسبنا ونعم الوكيل.

إشارة إلى زمان وضع قواعد الأُصول

فائدة: لا يخفى أنّ بعض مسائل هذا العلم كان البحث فيه منذ زمن النبيّ ﷺ

كمسألة النّاسخ والمنسوخ، فكان البحث فيها في زمانهﷺ فلا يمكن إهمالها وإلّا لزم تضييع بعض الأحكام، فالبحث فيها وتدوينها قد وقع في صدر الإسلام وبعده.

وبعضها ممّاطبع الناس على البحث فيه وتذاكره في محاوراتهم كـ «العامّ والخاصّ» و«المطلق والمقيّد»؛ فإنّه يسأل لدى الشكّ فيما أريد من اللّفظ فيجاب بـ «العموم أو الخصوص» ووردت آيات بصيغة «العموم» مع كون المراد منه «الواحد» فلابدّ من معرفته وقد بيّنه النّبيّﷺ وحفظه عنه الأئمّةعليهم السلام والحفّاظ للقرآن وغيرهم. فالبحث في العام والخاصّ والمطلق والمقيّد، لم يحدث في زمان المؤلّفين في علم الأُصول وان كان التحقيق في مسائله، واطرافها نشأت بعد هذا الزمان بل كان البحث قائماً بين المسلمين خصوصاً بين الأئمّةعليهم السلام وأصحابهم وقد نقل عن كتاب الشيخ أبوزهرة الشافعي روى عن ابن عبّاس أنّه قال: «**ما من عام الّا وقد خُصّ**».

وقد ذكر أميرالمؤمنين عليّعليه السلام جملة من مسائله وأشار في نهج البلاغة إلى ما هو موجود فيالقرآن من «الناسخ والمنسوخ» و«العامّ والخاصّ» و«النوافل و الفرائض» و«الرخصة والعزيمة» و«المطلق والمقيّد» و«المحكم والمتشابه» و «الواجب الموقّت» وغيرذلك...

وكان الإمامان الباقر والصادقعليهما السلام ومن بعدهما من الأئمةعليهم السلام يشعرون بما سيبتلى به الناس من تعارض الأدلّة والاختلاف في النقل عنهمعليهم السلام والحيرة في الوظائف الدينيّة إذا فقدالنّص وغيرذلك ممّا يتعلّق بعلم الأُصول ويحتاج إليه الفقيه، فالقوا إلى أصحابهم والرواة عنهم القواعد الأُصوليّة المهمّة الّتى يحتاج إليها الفقيه فياستنباط الأحكام وبيان الوظيفة العمليّة إذا فقد النصّ على الحكم الشرعي الواقعي.

فقد روى هشام بن سالم عن أبي عبداللهعليه السلام أنّه قال: «**علينا أن نلقي إليكم الأُصول وعليكم أن تفرّعوا**».

وروى أيضاً أحمدبن نصر عن الرضاعليه السلام قال: «**علينا إلقاء الأُصول

وعليكم التفريع»[١].

والأُصول في هاتين الرّوايتين أعمّ من قواعد أُصول الفقه والقواعد الفقهية ؛ فانّ القاعدة الفقهيّة يطلق عليها الأصل وتشير هاتان الرّوايتان إلى لزوم إعمال الفكر والنظر في استخراج الحكم الشرعي من أصله ودليله وإلى العمل بالاجتهاد والرأي المأخوذ من دليله الشرعي. ومعلوم احتياج ذلك إلى علم الأُصول أعمّ من الأُصول اللفظيّة والعملية.

وكان ممّا ألقاه الأئمّة (الباقر والصادق والرضا عليهم السلام) من القواعد الأُصوليّة، قواعد الجمع بين الحديثين المختلفين المتعارضين وقواعد الترجيح لأحدهما على الأخر وقاعدة التخيير بين المتعارضين إذا فقد الترجيح لأحدهما، وقاعدة العرض على الكتاب العزيز والسنّة وهذه القاعدة أدلى بها النّبيّ صلى الله عليه وآله في حياته الشريفة والأئمّة تبع له في ذلك.

وممّا ورد عنهم عليهم السلام بيان الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه وعدم جواز أخذ المتشابه ولزوم ردّه إلى المحكم.

وألقوا أيضاً إلى أصحابهم أنّه يجوز العمل بخبر الثّقة الّذي تعتبر مباحث حجّيته من أهمّ المباحث الأُصوليّة.

وأقرّوا أيضاً جواز العمل بالظواهر وهي مسألة أُصوليّة عظيمة ومنعوا من العمل بالقياس.

وممّا ألقوه إلى أصحابهم من القواعد: دليل حجّية الإستصحاب وأصالة الحلّ والإباحة وأصالة البرائة وقاعدة الطهارة وأصالة الصّحة وقاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز وقاعدة القرعة وقاعدة اليد وغير ذلك ممّا يستعمله الفقيه عند فقد النّص أو تعارضه سواء كان في الشبهة الحكمية أو الموضوعيّة.

---

(١) و(٢) وسائل الشيعة، ج١٨، الباب ٦ من «أبواب صفات القاضي»، الحديث ٥١ و٥٢.

ومن هذه القواعد الّتي ألقاها الأئمّة عليهم السلام إنبثقت مسائل أُصوليّة مهمّة كثيرة، استخرجها الأُصوليّون بعمق من التفكّر، من خلال أدلّتها المطلقة والمقيّدة ومن الأدلّة العقلية، فاتّسع نطاق المسائل الأُصوليّة.

وقد ألّف هشام بن الحكم (المتوفّى سنة تسع وسبعين ومائة) وهو من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام في مباحث الألفاظ الّتي هي جزء من علم الأُصول. وقد ذكر النجاشي عند عدّ تأليفات هشام بن الحكم كتاب الألفاظ وقال: ومنها كتابه الألفاظ.

وصنّف يونس بن عبدالرّحمن من آل يقطين وهو من أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام كتاب اختلاف الحديث في مباحث اختلاف الحديث وتعارضه والجرح والتعديل فراجع كتاب تأسيس الشيعة للسيد حسن الصدر رحمه الله ومع هذا كيف يمكن أن يدّعى بأن أوّل من صنّف في علم الأُصول هو الشافعي (المتوفّى سنة ٢٠٤) بل ادّعى العامة أنّه الواضع لعلم الأُصول نعم هو كتب في كتابه المسمّى بالرسالة أبواباً من علم أُصول الفقه ولكن ليس هو واضعاً ولا سابقاً لهشام ابن الحكم ويونس بن عبدالرّحمن.

فقد ظهر ممّا ذكرناه عدم صحّة قول الأُستاذ محمد أبوزُهرة تبعاً للسيوطى أنّ الواضع الأوّل لعلم الأُصول هو الشافعي كما نقل عن محاضراته في أُصول الفقه الجعفريّ.

وهكذا ضعف كلام الأُستاذ الشهابي حيث احتمل أن يكون قاضي القضاة أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم (المتوفّى سنة اثنتين وثمانين ومائة) تلميذ أبي حنيفة هو الواضع لعلم أُصول الفقه أو محمدبن حسن الشيباني المتوفّى سنة تسع وثمانين ومائة.

العجب منهما حيث يعلمان بسبق الأئمّة عليهم السلام زمناً وسبق تلامذتهم أيضاً في تدوين هذه القواعد بل سبق مثل أمثال هشام في التأليف مستقلاً مع أنّ هشام توفّي قبلهم.

ثمّ اشتدّت الحاجة إلى علم الأُصول بعد وقوع الغيبة الكبرىٰ بوفاة أبي الحسن علي بن محمد السمريّ في النصف من شعبان سنة ٣٢٩ في بغداد وذلك لوجود الحاجة إلى علم أُصول الفقه لدى الفقهاء في أخذ الأحكام من الأدلّة الشرعية.

وكان أوّل من صنّف فيه وفي علم الفقه الحسن بن عقيل العمانيّ وكان فقيهاً متكلّماً ومن أكابر علمائنا المتقدّمين ومن رؤوس مشايخنا الفقهاء الماضين كما صرّح به بحرالعلوم‌ؒ في ترجمته.

ثمّ صنّف بعد ابن عقيل في أُصول الفقه محمد بن الجنيد الإسكافيّ الذي قال السيّد بحرالعلوم في ترجمته أنّه من اعيان الطائفة وأفاضل قدماء الإماميّة وأكثرهم علماً وفقهاً وأدباً وأكثرهم تصنيفاً وأدقّهم نظراً، صنف في الفقه والأُصول والأدب وغيرها وكان أُستاذاً للشيخ المفيد ومعاصراً للكلينيّ‌ؒ

ثمّ تلاهما في التصنيف في علم أُصول الفقه الشيخ المفيد‌ؒ محمّدبن محمدبن النعمان (المتوفّى سنة ٤١٣) فصنّف كتاباً في أُصول الفقه كما صرّح به النجاشي في رجاله في ترجمته.

ثمّ تلاه في التصنيف تلميذه السيّد المرتضى‌ؒ (المتوفّى سنة ٤٣٦) وقال السيد بحر العلوم في فوائده الرجالية: ومن مصنّفاته في أُصول الفقه كتاب الذريعة إلى أُصول الشريعة، وصنّف كتاباً في مسائل الخلاف في الأُصول أثبته النجاشي‌ؒ ورسالة في منع العمل بأخبار الآحاد.

وصنف الشيخ الطوسي‌ؒ (المتوفّى سنة ٤٦٠) كتاب «عدّة الأُصول» وصنف المحقّق الحلّي صاحب كتاب «شرايع الإسلام» أبو القاسم نجم الدين جعفر بن حسن ابن يحيى بن سعيد‌ؒ كتاب «نهج الوصول إلى علم الأُصول» وكتاب «المعارج في الأُصول».

وصنف العلّامة الحسن بن يوسف بن علي المطهّر (المتوفّى سنة ٧٢٦) كتاب «تهذيب الوصول إلى علم الأُصول» وغيره.

ثمّ الشهيد الأوّل؛ محمدبن جمال الدين مكّي العاملي (المتوفّى سنة ٧٨٦) والشهيد الثاني؛ زين الدين العاملي (المتوفّى سنة ٩٦٦) فارتفع الفقه والأُصول في زمانهما كما يعلم من كتبهما من «اللمعة» و«شرحها» و«المسالك» وغيرها حيث إنّ لهما إشارات عجيبة إلى قواعد الأُصول.

وصنّف صاحب المعالمﷺ الحسن بن زين الدين (المتوفّى سنة ١٠١١) كتاب المعالم في الأُصول.

ثمّ بعد وفاة صاحب المعالمﷺ ظهرت حركة أخباريّة ضدّ علم الأُصول وزعيمها الميرزا محمد أمين الأسترآبادي (المتوفّى سنة ١٠١٢) وقد اشتدّ في هذه المعارضة في أواخر القرن الحادي عشر إلى أوائل الثاني عشر وبهذه المعارضة حصل الانقسام في صف علمائنا ؛ فاتّخذت الاخباريّة مذهباً في قبال الأُصوليّين والمجتهدين ولكنّ الفقهاء الأُصوليين استمرّ عملهم في سبيل هذا العلم والتدريس فيه بنشاط كالفقيه الأُصولي السيّد حسين الخونساريﷺ (المتوفّى سنة ١٠٨٩) صاحب كتاب «مشارق الشموس في شرح الدروس» وكالفقيه الأُصولي محمدبن احسن الشيرواني صاحب الحاشية على معالم الأُصول (المتوفّى سنة ١٠٩٨) ومثل الملّاعبدالله التونيﷺ (المتوفّى سنة ١٠٧١) وغيرهم فكانت مدارس هولاء وتدريسهم وكتبهم الأُصولية قد أعطت علم الأُصول قوّة جديدة، إلى أن تمّ دور كمال علم الأُصول بيد محمد باقر الوحيد البهبهانيﷺ (المتوفّى سنة ١٢٠٨).

ثمّ وصلت النوبة بعده إلى تلامذتهم منهم السيّد بحرالعلوم (المتوفّى سنة ١٢١٦) والشيخ جعفر كاشف الغطاء (المتوفّى سنة ١٢٢١) والميرزا أبوالقاسم القميّ (المتوفّى سنة ١٢٢٧) والشيخ أسدالله التستريّ (المتوفّى سنة ١٢٢٧) وغيرهم ممّن جاء بعدهم من مثل الشيخ محمد حسن النجفي صاحب الجواهرﷺ والشيخ الأنصاريﷺ وصاحب الكفاية إلى زماننا هذا.

إشارة إلى دفع توهّم بعض؛ بأنّ قواعد الأُصول، ليس لها مدرك

فـائـدة: واعلم أنّ قواعد الأُصول ليست بلامدرك ودليل، بل لكلّ منها دليل إمّا من الكتاب العزيز أو من الرّوايات المرويّة عن الأئمّة عليهم السلام أو من العقل القاطع أو العرف واللغة والسيرة والارتكاز مع إمضاء الشارع لها، كما استدلّ على حجّية الخبرالواحد بمثل آية النبأ وغيرها من الآيات. واستدلّوا على حجّية ظواهر القرآن في قبال الاخباريين المانعين عن حجّية ظاهر القرآن مضافاً إلى الروايات الدالّة على ذلك قولاً وعملاً أو تقريراً، كما ادّعاه الشيخ الأنصاريّ رحمه الله في الرسائل.

حيث قال رحمه الله في ردّ الأخباريين بأن هذه الرّوايات الّتي استدلّ الأخباريّ بها على عدم حجيّة ظاهر القرآن، معارضة بأكثر منها؛ ممّا يدلّ على جواز التمسّك بظاهر القرآن مثل خبر الثقلين ومثل رواية عبدالأعلى وغيرهما؛ حيث يدلّ خبرالثقلين على حجّية ظواهر القرآن الكريم، وهكذا رواية عبدالأعلى قد دلّت على حجّية ظاهر القرآن حيث أشار الإمام عليه السلام في هذه الرواية بأنّ المسّ على المرارة في الإصبع المجروح يعرف من ظاهر الكتاب من قوله تعالى: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾.

و بأنّ العمل بظواهر الكتاب والسنة أمر ارتكازيّ مثل غير الكتاب والسنة، وكان دأب أصحاب الأئمّة عليهم السلام هو ذاك.

واستدلّوا على حجّية الاستصحاب بمثل قوله عليه السلام: «لاتنقض اليقين بالشكّ، بل انقضه بيقين آخر» وغيره من روايات الباب.

واستدلّوا في بحث الألفاظ والملازمات بالعقل والسيرة واللغة والعرف مع إمضاء الشارع لها بل يمكن أن يدّعى أنّ أكثر قواعد أُصول الفقه قد ثبت لنا بالجزم والقطع، بخلاف مسائل الفقه حيث إنّ أكثرها قد ثبت بالدليل الظنّيّ الثابت حجّيته بالقطع واليقين.

«الأصل المثبت» غير حجّة إلّا في موضعين و«مثبتات الأمارة» حجّة

فـائـدة: قالوا: إنّ «**الأصل المثبت**» غير حجّة الّا إذا كانت الواسطة خفيّة[١] أو جليّة والأصل المثبت هو «إثبات الأثر الشّرعي على المستصحب بواسطة الأمر العادي أو العقلي اللازمين للمستصحب» كإثبات وجوب[٢] التصدّق لأجل إنبات اللحية اللازم للمستصحب وهو بقاء حياة زيد وكما في استصحاب عدم الحاجب فإنّ صحّة الغسل ورفع الحدث وإن كان في الحقيقة أثراً لوصول الماء إلى البشرة إلّا أنّه بعد وصول الماء إلى البشرة يعدّ أثراً لعدم الحاجب وهذان مثالان للأمر العادي.

---

(١) كما عن الشيخ الأنصارىﷺ وألْحَقَ صاحب الكفاية بخفاء الواسطة جلاء الواسطة، في حاشية على الرسائل بل فى الكفاية.

(٢) كما إذا نذر التصدق وقت انبات اللّحية لإبنه و إذا غاب عنه ابنه عشرين سنة مثلاً و استصحبنا الحياة و أنّه حَي و العادة في مثله انبات اللحية والمستصحب هو حياة الإبن و اللازم له عادة انبات اللحية و الأثر الشرعى و هو وجوب التصدق لأجل النذر إنّما هو للإنبات فلايجب التصدق باستصحاب الحياة اللازم له عادة انبات اللحية لأنّ وجوب التصدق يترتّب على المستصحب و هو الحياة بأمر عادي و الأثر الشرعي في الحقيقة إنّما هو للأمر العادي و هو انبات اللحية لا المستصحب فلا يشمله دليل الإستصحاب لعدم كونه اثراً لنفس المستصحب بل يترتّب الأثر للمستصحب بواسطة الأمر العادي فهو مثبت.
وهكذا في مثال استصحاب عدم الحاجب فإن الأثر الشرعى و هو صحّة الغسل إنّما هو لوصول الماء إلى البشرة و هو أمر عادى لإسصحاب عدم الحاجب فترتّب الأثر للمستصحب إنّما هو بأمر عادى فهو مثبت.

وأمّا اثبات الأثر الشّرعيّ بواسطة الأمر العقليّ كما إذا دلّ دليل على التعبّد ولو كان استصحاباً بأبوّة زيد لعمرو، فيدلّ بالملازمة على التعبّد ببنوّة عمرو لزيد[1]، وتترتب آثار كليهما من الإنفاق والإرث ووجوب إطاعة الأب.

الإشارة إلى «عدم اعتبار الأصل المثبت»

ثمّ إنّ وجه عدم اعتبار الأصل المثبت هو أنّ ظهور روايات الاستصحاب إنّما هي في ترتّب الأثر الشرعي على نفس المستصحب، ولاتشمل ما إذا ترتّب الأثر الشرعي على الأمر العادي أو العقلي اللازم للمستصحب؛ وذلك أنّ الأُصول العمليّة لمّا كان المجعول فيها مجرّد تطبيق العمل على المؤدّى فهو لايقتضي أزيد من إثبات نفس المؤدّى أو ما يترتّب عليه من الحكم الشرعي بلاواسطة عقليّة أو عاديّة؛ فإنّه لابدّ من الاقتصار على ما هو المتعبّد به وهو في الأُصول مجرّد تطبيق العمل على مؤدّى الأصل، والمؤدّى إن كان حكماً شرعيّاً فهو المتعبّد به وإن كان موضوعاً خارجيّاً فهو باعتبار ترتّب الحكم الشرعي عليه كالكّريّة حيث يترتّب عليه الطهارة مثل استصحاب النجاسة والبول والدم ممّا يترتّب عليه أثر شرعي.

---

(١) البنوّة لازم عقلي على استصحاب الأبوّة لزيد وترتّب الآثار والحكم بواسطة الأمر العقلي من الأصل المثبت ولكن سيأتي انشاءالله انّ هذا المثال من قبيل كون الواسطة فيه جليّة والأصل المثبت في مثله معتبر كما قال به صاحب الكفاية ﷺ كاعتباره فيما اذا كانت الواسطة خفيّة ونشير إلى ما هو المعيار في اعتبار الأصل المثبت انشاءالله تعالى.

الإشارة إلى وجه كون الأُصل المثبت حجّة إذا كانت الواسطة خفيّة أو جليّة

وأمّا ما قيل من كون الأُصل المثبت حجّة فيما كانت الواسطة خفيّة أو جليّة كما في استصحاب رطوبة النجس الموجبة لتنجّس الملاقي فانّ الواسطة بينهما، وهي السراية الّتي هي بمعنى وصول الأجزاء المائيّة من الملاقي إلى الملاقى خفيّة، بمعنى أنّ التنجّس مترتّب عرفاً على نفس رطوبة الملاقى ـ بالفتح ـ[1].

وأمّا كون الواسطة جليّة كاستصحاب الحياة لإثبات الشيبة الموجبة للإكرام والشيبة هي ابيضاض الشعر المسود، ويقال شيّب الحزن رأسه. فإنّ الواسطة بين الحياة المستصحبة وبين وجوب الإكرام هي الشيبة؛ فإنّها الأمر العادي لاستصحاب الحياة وهي واسطة جليّة بين الحياة ووجوب الإكرام وانّ الإكرام الّذي للشيبة مترتّب على المستصحب عند العرف.

وكاستصحاب ابوّة زيد لعمرو وهو ملازم للتعبّد ببنوّة عمرو لزيد وكاستصحاب بقاء الشمس في قوس النهار وهو ملازم بقاء ضوئها الموجب لترتّب اثره الشرعي وهو طهارة الأرض والحصر والبوارى المجففة بضوئها.

---

(١) أى لأعلى الواسطة وان كانت النجاسة من أحكام سراية النجاسة إلى الملاقي ولكن لأجل خفاء الواسطة يعدّ أحكام الواسطة أحكاماً للمستصحب في نظر العرف.

إشارة إلى وجه «حجّية الأصل المثبت» إذا كانت الواسطة خفية أو جليّة

ثمّ إن الوجه في حجّيّة الأصل المثبت فيما إذا كانت الواسطة خفيّة أو جليّة هو كثرة الارتباط بينها وبين المستصحب، وشدّة التلازم بينهما؛ بحيث يعدّ في العرف والعادة الأثار المترتبة على الواسطة آثاراً للمستصحب، وكانت بحيث تورث الملازمة بينهما في مقام التنزيل عرفاً، وكأنّه لا واسطة في المقام لشدّة الارتباط فتشمله الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك كما لو لم يكن واسطة.

هذا ولكن قد ذكر سيّدنا الأستاذ الخوئي‏ عدم دلالة أخبار الاستصحاب أزيد من التعبّد بما كان متيقّناً وشكّ في بقائه فلادليل على التعبّد بآثار ما هو من لوازم المتيقّن، ولكلامه وجه يطول بذكره المقام. هذا ولكن المعيار هو العرف فإذا كانت الواسطة كالعدم عند العرف فلا بأس بالاستصحاب وإلّا فلا.

إشارة إلى «عدم حجّيّة الأصل المثبت في غير الاستصحاب» أيضاً من الأصول

ثمّ إنّ ما ذكرناه في الاستصحاب يجرى في غيره من الأصول من أصالة الصحّة وغيرها؛ فلا حجّية في الأصل المثبت منها، فالمترتّب عليها الآثار الشرعية بلاواسطة. وقد تقدّم وجه ذلك؛ وهو أنّ الأُصول العملية لما كان المجعول فيها مجرّد تطبيق العمل على المؤدّى بلاعتبار إحراز الواقع والكشف عنه، وليس إخباراً

عن الواقع وليست الوظيفة إلّا العمل بمؤدّى الأصل؛ فهو لا يقتضى أزيد من إثبات نفس المؤدّى أو مايترتّب عليه من الحكم الشرعي بلاواسطة عقلية أو عادية، فإنّه لابدّ من الاقتصار على ما هو المتعبّد به وهو في الأُصول العمليّة مجرّد تطبيق العمل على مؤدّى الأصل، والمؤدّى إن كان حكماً شرعيّاً فهو المتعبّد به، وإن كان موضوعاً خارجياً فالمتعبّد به إنّما هو ما يترتّب عليه من الحكم الشرعي؛ فانّ الموضوع الخارجي بما هو غير قابل للتعبّد. هذا بالنسبة إلى الأُصول.

إشارة إلى حجّية مثبتات الأمارات

وأمّا الأمارات فإنّه لا يقدح فيها الواسطة، والوجه في كون مثبتات الأمارات حجّة هو أنّ المجعول في باب الأمارات مايقتضى اعتبار مثبتاتها ولو بألف واسطة عقلية أو عادية إلّا الاستصحاب على القول بكونه من الأمارات بأن كان اعتباره من باب الظنّ.

بيان ذلك أنّ الأمارة وإن لا تحكي عن لوازم المؤدّى وملزوماته الشرعية بما لها من الوسائط العقلية أو العادية، فإنّ الخبر الواحد يحكي عن حياة زيد ولايحكي عن نبات اللحية وعن آثاره الشرعية، ولكنّها إنّما تكون محرزة للمؤدّي وكاشفة عنه فهي كالعلم، وبعد انكشاف المؤدّي يترتّب عليه جميع ما للمؤدّى من الآثار[1] ولا يحتاج في إثبات اللّازم إلى كون الأمارة حاكية عنها ولذا قالوا بمثبتات الأمارة دون الأصل.

(١) حاصله أنّ الأمارة إذا قامت على شيء يترتّب عليه جميع آثاره ولو كانت بالواسطة عقلية أو عاديّة فإذا نذر التصدّق عند انبات اللحية لإبنه وغاب عنه ولده عشرين سنة ثم قامت الأمارة بأنّ ولده حيّ والعادة في مثله وجود اللحية يجب التصدق عملاً بالنذر هذا بخلاف اثبات كونه حيّاً بالإستصحاب كما مرّ.

الفرق بين «العام» و«المطلق» و«المجمل» و«الخاص» و«المقيّد» و«النسخ»

فائدة: الفرق بين العام والمطلق؛ هو انّ «المطلق» يدلّ على الماهيّة من دون قيد «الوحدة»، ويدلّ على معنى شايع في جنسه سواء كان في المفرد كاسم الجنس وعلم الجنس والنكرة أو في الجملة كإطلاق صيغة أفعل؛ حيث يقتضي إطلاقها كونها واجباً عينياً لا كفائياً، وتعيينيّاً لا تخييريّاً ونفسيّاً لا غيريّاً، والمراد من شيوع المعنى توسعته بحسب جنسه بأن يصح، إرادة أيّ فرد شأنا من أفراد جنسه، وبهذا يفارق العام، فإنّه إرادة جميع الأفراد من معنى العام بما وسع لا أيّ فرد شأنا من أفراد المعنى بل لابدّ من إرادة جميع الأفراد من معنى العام، فـ«العامّ» يدلّ على الماهية مع قيد الكثرة، ويفارق العام أيضاً من حيث أنّ شمول الإطلاق أحوالي، وشمول العام أفرادي، فإذا قال: «اكرم العالم» يشمل حال كونه فقيراً وغنيّاً أو جائياً أو قاعداً، وأمّا شمول أكرم العلماء فإنّما هو لكلّ فردٍ من العلماء. هذا من حيث التعريف بين العام والمطلق.

وأمّا أيّ لفظ عامّ بحث يراد به جميع الأفراد وأيّ لفظ يدلّ على معنى شايعٍ في جنسه بحيث يصح إرادة أيّ فرد شأنا لا جميعها، فهذا بعهدة اللغة والاصطلاح والعرف.

تنبيهان:

التّنبيه الأول: وهو أن ما ذكرناه من أنّ الإطلاق لايشمل جميع الأفراد بنحو الاستغراق إنّما هو بحسب الاستعمال بخلاف العامّ حيث يشمل جميع الأفراد بنحو

الاستغراق كما إذا قال: اعتق رقبة يراد منه واحد مردد، وإذا قال: رأيت القوم فمراده الإفراد. نعم ربما يتوّهم في غير مقام الاستعمال أنّ الإطلاق والعموم بمعنى واحد. وفيه أوّلاً: أنّ المقصود من البحث هو بيان حال مقام الاستعمال، وثانياً أنّ في غير مقام الاستعمال أيضاً ليس كما توهّم وما يتوهّم من كون الإطلاق بمعنى العموم إنّما هو راجع إلى معنى عموم الأحوال؛ مثل قوله ﷺ: «صلّ» وأمّا كون الإطلاق بمعنى العموم، فهو غير صحيح؛ بل غير متصوّر.

التنبيه الثاني: وهو أنّه قد قيل إنّ المطلق لايختلف عن العامّ من حيث النتيجة؛ وهي شمول الحكم لجميع أفراد الموضوع، فهو بهذا التعريف نفس ما يقصد من العامّ ولكن يختلف عنه في الدلالة؛ فإنّ دلالة العام على الشمول يتحقّق بالالفاظ الدالّة على العموم مثل كلمة: «كل» و«جميع» و«عامّة» و«كافّة» و«تمام» و«أيّ» ومثل «وقوع النكرة في سياق النفي» نحو «لاشريك لله تعالى» و«وقوع النكرة في سياق النهي» نحو «لاتشتم أحداً» والجمع المعرّف بـ«أل» نحو «أكرم العلماء» والمفرد المعرّف بـ«أل» نحو «احترم المؤمن» ودلالة المطلق على الشمول لا تستفاد باللفظ فقط، بل بمقدّمات الحكمة من كون المتكلّم في مقام البيان وإمكان الإطلاق والتقييد وعدم وجود قرينة على إرادة التقييد.

ولكن يرد عليه أنّ تعريف المطلق لايشمل العامّ فإنّ العموم في الإطلاق إنّما هو من حيث الأحوال لا من حيث الاستغراق في الأفراد[1]، وعلى فرض العموم من حيث الأفراد في المطلق إنّما هو من حيث الترديد والبدل لامن حيث الاستغراق ومقام الاستعمال نعم يمكن إرجاع الإطلاق الّذي فيه عموم من حيث الترديد والبدل

---

(١) يعنى أنّ العموم في العام إنّما هو عموم افرادي وفي المطلق احوالى ويقال له اطلاق أحوالى وعموم أحوالى ايضاً.

إلى العموم البدلي[1] الّذي هو أحد أقسام العموم، ولايلزم منه كون المطلق والعـام متّحداً من حيث المعنى والتعريف.

ثمّ الفرق بين «التقييد» و«التخصيص» و«النسخ» هو أنّ النسخ رافع للـحكم الثابت واقعاً وحقيقةً، والتقييد والتخصيص كاشف عن المراد من العامّ والمطلق، وإذا ورد بعد العام لفظ يخرج بعض أفراد العام فهو المخصّص سواء كان مفرداً أوجمعاً أو عاماً أو خاصّاً، وسواء كان لفظيّاً أو لبّياً مثل قوله: «أكرم‌العلماء» وقام الإجماع أو السيرة أو حكم‌العقلاء على عدم لزوم اكرام‌الفاسق فإنّهامن‌المخصّصات اللبّية وسواء كان مبيّناً أو مجملاً مفهوماً أو مصداقاً وسواء كان متّصلاً ومقارناً للعام أو منفصلاً وإن كان في كلام مستقلّ إلى غير ذلك من الأقسام.

واللفظ الوارد بعد المطلق الشامل على صفة زائدة يقال له «المقيّد» كقوله عليه السلام: «اعتق رقبة» ثم قال: «اعتق رقبة مؤمنة».

و«المجمل» ما لا يعلم المراد منه تفصيلاً كقوله تعالى: ﴿أقيموا الصّلاة وآتوا الزّكاة﴾ حيث نحتاج إلى الروايات المبينة لمعاني هذه الآيات الشريفة.

و«الخاص» هو الحكم الّذي لا يشمل إلّا بعض الأفراد.

---

(١) وهذا معنى قول المحقّق القمي رحمه الله في قوانينه حيث قال رحمه الله انّ الإطلاق والتقييد يؤول مـن وجه إلى التعميم والتخصيص وذلك أن معنى «أعتق رقبة» هو وجوب اعتقاق أيّ رقبة شئت وهذا المعنى وان لم يكن من باب العموم المصطلح الذي هو العموم الإستغراقـي ولكـنّه يكون من باب العموم البدلي الذي يقبل التخصيص.

الفرق بين «العموم الاستغراقي» و«المجموعي» و«البدلي»

فــائدة: «العموم الاستغراقي» هو كون الحكم شاملاً لكلّ فرد من أفراد العامّ فيكون كلّ فرد وحده موضوعاً للحكم من حيث الامتثال والعصيان نحو: «أكرم كلّ عالم» فإذا خالف في إكرام فرد من العامّ فقد عصى بالنسبة إليه وإن أكرم الباقي من الأفراد والحاصل: يوزع الحكم إلى أحكام متعدّدة بعدد أفراد العامّ يكون في الواقع لكلّ فرد حكم مستقلّ به، ولكلّ حكم عصيان خاصّ به.

و«العموم المجموعي» هو أن يكون الحكم ثابتاً للمجموع بما هو مجموع، فيكون المجموع موضوعاً واحداً كوجوب الإيمان بالأئمة عليهم السلام فلا يتحقّق الامتثال إلّا بالإيمان بالجميع؛ فإنّ الاعتقاد بالبعض لا يعدّ اعتقاداً مجزياً.

و«العموم البدلي» هو أن يكون الحكم موجّهاً إلى فرد فرد من أفراد العامّ على نحو الترديد والتغيير مثل «أعتق أيّة رقبة شئت»؛ فإنّ المطلوب امتثال عتق رقبة واحدة فقط مردّدة بين عامّة الرقاب، وتعيينها راجع إلى اختيار المكلّف، ولعلّ من هذا القسم قوله تعالى: ﴿وأحلّ الله البيع وحرّم الرّبا﴾ وقوله صلى الله عليه وآله «إذا كان الماء قدر كرّ لا ينجّسه شيء» وغيرهما من الآيات والروايات، ولذا قال صاحب المعالم رحمه الله: إنّ القرينة الحاليّة قائمة في الأحكام الشرعية غالباً على إرادة العموم كما في قوله تعالى: ﴿وأحلّ الله البيع وحرّم الرّبا﴾ وذكر الحديث المذكور في الكرّ.

وقال رحمه الله: وجه قيام القرينة على ذلك امتناع إرادة الماهيّة والحقيقة؛ إذ الأحكام الشرعية إنّما تجري على الكلّيات باعتبار وجودها، وحينئذٍ فإمّا أن يراد الوجود الحاصل بجميع الأفراد أو ببعض غير معيّن، لكن إرادة البعض تنافي الحكمة؛ إذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربا، فتعيّن في مثل هذه الاحكام إرادة العموم.

إشارة إلى الفرق بين «العموم الأفرادى الأزمانى» والعموم «الأفرادى الإستمرارى»

ثمّ العموم ينقسم باعتبار آخر إلى قسمين: «عموم أزماني أفرادي» و«عموم استمراري أفرادي»؛ **أمّا الأوّل**: كقولنا «أكرم العلماء كلّ يوم» ثمّ جاء التخصيص بقوله: «لاتكرم زيداً العالم في يوم الجمعة» فشكّ في إكرام زيد في يوم السبت، فيحكم بإكرامه لشمول الأزماني الأفرادي له، ولامجال لاستصحاب حكم الخاصّ في يوم الجمعة.

وأمّا «العموم الاستمراري الأفرادي» كقولنا: «أكرم العلماء دائماً» ثمّ قال: «لاتكرم زيداً يوم الجمعة» وإذا شكّ في إكرام الخاص يوم السبت يجري استصحاب حكم الخاصّ؛ وهو عدم إكرامه حيث إنّ مورد التخصيص هي الأفراد دون الأزمان؛ لعدم أخذ الأزمان في موضوعه.

مقدمات الإرادة وكون الإرادة اختيارياً

فـائدة: مقدّمات الإرادة أربعة: **الأولى**: خطور الشيء في النفس. **الثانية**: الميل وهيجان الرغبة إليه. **الثالثة**: الجزم؛ وهو التصديق بفائدته وبدفع ما يوجب التوقّف عنه. **الرابعة**: العزم أي الشوق الأكيد المسمّى بالإرادة المستتبع لحركة العضلات؛ أي اللسان واليد والرجل وغيرها من الأعضاء إلى فعل نفسه أو لإنشاء الطلب من الغير.

ثمّ إن خطور الشيء وكذا الميل وهيجان الرغبة وإن كان أمراً قهرياً خارجاً عن الاختيار والقدرة؛ لكنّ الجزم أمر اختياريّ لجواز التأمّل فيما يترتّب على الفعل وعواقبه وتبعاته من العقوبات والمؤاخذة، فيمنع النفس عن وصول الميل إلى مرتبة الجزم، وإذا كان بعض مقدّمات الإرادة اختيارياً كانت الإرادة اختيارياً قهراً؛ فإنّ النتيجة تتبع أخسّ المقدمات.

الفرق بين «الإرادة» و«الطلب»

فائدة: قد ذهب صاحب الكفاية ﷺ إلى اتّحاد الطلب والإرادة وفاقاً للمعتزلة وخلافاً للأشاعرة وقال: «إنَّ الطلب عين الإرادة مفهوماً ومصداقاً.»

ثُمَّ قال: ﷺ بعد نقل الخلاف:

«يمكن أن يقع الصلح مِمّا حقّقناه بين الطرفين القائلين بالاتحاد والقائلين بالمغايرة بأن يريد القائل بالاتحاد، اتّحاد الطلب والإرادة مفهوماً وإنشاءً ووجوداً ويريد القائل بالمغايرة وتعدد الطلب والإرادة مغايرة الطلب الإنشائي والإرادة الحقيقيّة حيث إنّ المتبادر من الطلب الطلب الإنشائي والمتبادر من الإرادة الحقيقية لا الحقيقى من كليهما أو الإنشائي منهما.»

وقال سيّدنا الأستاذ الخوئي ﷺ:

«والذي يساعد عليه هو ما ذهب إليه الأشاعرة من القول بالتغاير؛ فإنّ الإرادة المعبّر عنها بالشوق المؤكّد من الصفات النفسية القائمة بالنفس؛ أمّا الطلب فهو من مقولة الأفعال الخارجية فهو في رتبة متأخّرة عن الشوق المؤكّد.»

وقال السيد المحسن الحكيم ﷺ في حقائق الأصول في ذيل قول صاحب الكفاية الحق: «هو اتحاد الطلب والإرادة» قال:

«قد عرفت الإشكال في كون الطلب من الصفات النفسانية، وأنّ المستفاد من موارد استعماله أنّه السعي نحو المطلوب، وأن البناء على كونه موضوعاً أيضاً لغير هذا المعني يقتضي كونه مفهوماً منتزعاً عن مقام إظهار الإرادة وأبرازها، ولا يرتبط بالإرادة وليس قائماً بالنفس قيام الإرادة بها».

ثمّ الإرادة المعبّر عنها بالشوق المؤكّد الّذي يستتبع تحريك العضلات ليست علّة تامّة في صدور الفعل خارجاً بل هناك واسطة بينهما تسمّى بالاختيار والطلب بأن يشتاق الإنسان أوّلاً ثمّ يطلب فيقع الفعل خارجاً والوجه في عدم كونها علّة أنّه نرى بالوجدان أنّ هناك ما يتخلّل بين سائر أفعالنا وحصول الشوق بأعلى مراتبه.

وأمّا الفلاسفة وبعض الأصوليين كصاحب الكفاية‌ؒ فقد ذهبوا إلى أنّ الشوق المؤكّد هو علّة تامّة في تحقّق الفعل خارجاً بحيث لا يتخلل عنه الفعل أصلاً وقالوا إنّ ذلك غير منافٍ للاختيار لأنّ معنى اختيارية الفعل سبقه بالإرادة الّتي هي عبارةٌ عن الشوق المؤكّد وقال‌ؒ:

«أمّا نفس الإرادة فليست باختيارية لعدم سبقها بالإرادة وإلّا لدار أو تسلسل، فالإنسان يفعل بالإختيارلسبق عمله بالإرادةوإن كانت الإرادةغيراختيارية، و من أجل ذلك وقعوا في محذور العقاب، وحيث إنّ البحث هنا طويل نقتصرعلى هذا المقدار».

ولكن يرد عليه أنّه قد ذكرنا سابقاً أنّ الشوق المؤكّد ليس علّة تامّة في تحقّق الفعل، بل هناك واسطة تسمّى بالاختيار والطلب وذكرنا أيضاً في بعض الفوائد أنّ الإرادة اختيارية لأجل كون بعض مقدّماته اختيارية، والنتيجة تتبع أخسّ المقدّمات.

الفرق بين الإرادة التشريعية والإرادة التكوينيّة

فــائدة: الفرق بين الإرادة التكوينية هو أنّ الإرادة التشريعيّة هي إرادة الشيء بلحاظ وجوده من حيث التشريع، وتقابلها الإرادة التكوينية، وهي المتعلّقة بالفعل من جميع جهات وجوده وكونه، وامتناع تخلّف المراد عن الإرادة إنّما هو في المراد بالإرادة التكوينية لا التشريعية؛ إذ الثانية لم تتعلّق بالمراد من جميع جهات وجوده وإنّما تعلّقت به من جهة تشريع حكمه، فكيف يكون عدم وجود المراد مـن قـبل التشريع يلزم تخلّف المراد عن الإرادة، وفعله تعالىٰ بالنسبة إلى العبيد هو الدعوة إلى الإيمان والبعث نحو الخيرات والزجر عن الشرور وقد فعله الله تعالى، فلا وجه لتخلّف المراد عن الإرادة.

الفرق بين «الذات والذاتي» و«العرض والعرضي»

فــائدة: «الذاتي» هو المحمول الّذي تتقوّم ذات الموضوع به غير خارج عنها؛ يعني أنّ ماهية الموضوع لاتتحقّق إلّا به سواء كان الذاتي المحمول نفس المـاهية كالإنسان المحمول على زيد وعمر أو كان جزء منها كالحيوان المحمول على الإنسان أو الناطق المحمول عليه في قولنا: «**الإنسان حيوان ناطق**» فإنّ نفس الماهية أو جزئها يسمّى ذاتياً.

وقد يطلق على نفس الماهية والإنسان الذات ايضاً، كما يطلق عليه الذاتي ولكنّ أجزاء الماهية لايطلق عليها إلّا الذاتي.

ويطلق العرض في اصطلاح المنطق على المبدأ، والعرضي على المشتق، ولكن في

اصطلاح الأُصولي يطلق العرض على المبادئ المتأصّلة كـ «الضرب» و«القتل» ونحوهما، والعرضي على المبادى الاعتبارية.

الفرق بين «الدليل الاجتهادي» و«الدليل الفقاهتي» ومواردها

فائدة: «الدليل الاجتهادي» ماكان ناظراً إلى الواقع بالقطع به أو الظنّ و«الدليل الاجتهادي» هو مصدر الحكم الواقعي وهو ما ثبت لشيء من دون نظر إلى كونه مشكوكاً أو مجهولاً والحكم الظاهري ما ثبت لشيء لا بما هو هو؛ بل بعنوان كونه غير معلوم أو مشكوك والأدلة الاجتهادية؛ هي الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

والأدلّة الفقاهتية هي الاستصحاب والبراءة والاحتياط والتخيير، والأدلّة الفقاهتية هي المصدر للأحكام الظاهرية. وموضوع الاستصحاب لحاظ حالة السابقة وموضوع أصالة البراءة، أصالة عدم البيان، وموضوع أصالة الاشتغال وأصالة الاحتياط احتمال العقاب؛ وهو فيما إذا شكّ في المكلّف به مع تيقّن التكليف، وكذا يجب الاحتياط قبل الفحص عند الشكّ في التكليف والاستصحاب هو حكم الشارع ببقاء اليقين في ظرف الشكّ من حيث الجري العملي، والبراءة تكون شرعيّة؛ وهي الوظيفة الشرعية النافية للحكم الشرعي عند الشكّ فيه واليأس من تحصيله، والأدلّة لها من الآيات والروايات كثيرة، وتكون عقليّة، وهي الوظيفة المؤمّنة من قبل العقل عند عجز المكلّف عن بلوغ حكم الشارع ووظيفته، والدليل عليه قائدة: «قبح العقاب بلا بيان» واصل إليه من الشارع.

والاحتياط أيضاً شرعي وعقلي، والشرعي هو حكم الشارع بلزوم الإتيان بجميع محتملات التكليف أو اجتنابها عند الشكّ والعجز عن تحصيل واقعها مع إمكان الإتيان بها أو اجتنابها.

والاحتياط العقلي هو لزوم الخروج عن عهدة التكليف المنجّز والدليل عليه هو أنّ قاعدة اشتغال الذّمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني وقاعدة دفع الضرر المحتمل.

ثمّ إنّ عند أكثر العلماء رجوع الاحتياط الشرعي إلى الاحتياط العقلي؛ لأنّ أخبار الاحتياط أوالتوقّف عندالشبهةإرشاد إلى الحكم العقلي، فيكون تابعاً لما يرشد إليه، وهويختلف باختلاف الموارد؛ ففي بعضها يكون الاحتياط واجباً كما في الشبهة قبل الفحص والمقرونة بالعلم الإجمالي، وفي بعضها مستحباً كما في الشبهة البدويّة بعد الفحص، فأخبار الاحتياط مع كونها مشتركة بين الاحتياط الوجوبي كما في المقرونة بالعلم الإجمالي وبين الاحتياط الندبي كما في الشكّ في التكليف إرشاد إلى حكم العقل، فعمدة الدليل على الاحتياط هو العقل، فيكون الاحتياط عقليّاً.

والاحتياط قد يقتضي الفعل؛ وهو في كلّ مورد تردد الحكم فيه بين الوجوب وغير الحرمة وقد يقتضي الترك فهو في كلّ مورد تردّد الحكم بين الحرمة وغيرالوجوب وقد يقتضي التكرار فهو إذا تردّد الواجب بين فعلين كما إذا تردّد الأمر بين القصر والإتمام.

والتخيير أيضاً شرعي وعقلي، والشرعي هو جعل الشارع وظيفة اختيار إحدى الأمارتين للمكلّف عند تعارضهما وعدم إمكان الجمع بينهما وعدم إمكان ترجيح أحدهما على الآخر.

والمشهور هو التخيير عند فقد المرجّح بل ادّعى صاحب المعالم الإجماع على ذلك في باب التعادل والتراجيح من المعالم وعن الشيخ الأنصاري دعوى

استفاضة الروايات الدالّة على التخيير في المتعارضين عند فقد المرجّح بل تواترها ومع ذلك كيف ادّعى سيدنا الأستاذ الخوئى ـ أعلى‌الله مقامه الشريف ـ أنّ التخيير بين الخبرين المتعارضين عند فقد المرجّح لأحدهما ممّا لا دليل عليه، لأنّ روايات التخيير بين صحيح وغير تامّ دلالة وتامّ وغير صحيح سنداً. ولا يخفى أنّه كيف يقدح ضعف السند في بعضها مع كون الروايات مستفيضة إِن لم يكن متواترة يعضد بعضها بعضاً مع عمل المشهور بها.

وفي قبال قول المشهور بالتخيير في المتعارضين عند عدم المرجح لأحدهما قول بالتوقّف في المتعارضين حتّى مع وجود المرجّح عملاً بما دلّ على العمل بالاحتياط في المتعارضين وأجيب بأن أخبار التوقّف محمول على صورة التمكن من رفع الشبهة والوصول إلى الإمام عليه السلام وأنّ ما دلّ على الاحتياط إنّما في صورة عدم المرجّح كما في مرفوعة زرارة وهي لا تنهض في قبال أخبار التخيير عند عدم المرجّح لقوّتها؛ نعم الاحتياط حسن في كلّ حال.

والتخيير العقلي هو الوظيفة العقلية الّتي يصدر عنه المكلّف عند دوران الأمر بين المحذورين: «الوجوب» و«الحرمة» وعدم تمكّنه حتّى من المخالفة القطعيّة، و ثبوت التخيير العقلي أمر بديهي.

تنبيه: في وجه مناسبة تسمية الأُصول بالدليل الفقاهتي، وتسمية الكتاب والسنة و العقل والإجماع بالدليل الاجتهادي وهو ما ذكروه في تعريف الفقه والاجتهاد؛ فإنّهم عرّفوا الفقه بأنّه العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التفصيلية، وغير خفيّ أنّ في الأحكام الظاهريّة علم في الظاهر بأنّ حكمه في الواقعة الكذائى البراءة والاشتغال أو الاستصحاب أو الاحتياط بعد الجهل بالحكم الواقعي، و مرادهم من الأحكام هو الأعمّ من الأحكام الظاهريّة و الواقعية بقرينة ذكر العلم ضرورة أنّ الأحكام الواقعيّة لا طريق إلى العلم بها غالباً

فناسب أن يسمّى الدليل الدالّ على الحكم الظاهري بالدليل الفقاهتي لعلم المجتهد به.

وعرّفوا الاجتهاد بأنّه استفراغ الوسع لتحصيل الظنّ بالحكم الشرعي والمجتهد يصل إليه بعد استفراغ الوسع ومن الواضح أنّ المراد بالحكم هو خصوص الواقعي بقرينة أخذ الظن في التعريف فناسب أن يسمّى الدليل الدالّ على الحكم الواقعي بالدليل الاجتهادي

هذا غاية ما قيل ويمكن أن يقال في وجه المناسبة المذكورة وأن لايخلو من إشكال لإمكان إرجاع كلّ من الاجتهاد والفقه إلى الآخر، فتدبّر.

وقد علم ممّا ذكرناه أنّ الأدلّة الاجتهادية كاشفة عن الواقع والأُصول العمليّة وظائف عمليّة للجاهل بالواقع وليست هي كاشفة عن الواقع مثلاً الخبر الواحد كاشف عن الواقع والاستصحاب والبرائة تعيّن الوظيفة للجاهل بالحكم الواقعي سواء كان شاكّاً محضاً أو قامت عليه الأمارة غير المعتبرة فهي في حكم الشكّ في جريان الأُصول في موردها.

الفرق بين الورود والحكومة والتخصيص ومعنى التخصيص المستهجن وقولهم: التخصّص أولىٰ من التخصيص والخاص المتّصل والمنفصل

فائدة: الورود ما يرفع موضوع دليلالآخر كالأمارةالّتي ترفع موضوع الأصل وهو الشكّ والحكومة ما يكون أحد الدليلين شارحاً ومبيّناً ومفسّراً مقدار مدلول الدليل الآخر لارافعاً للموضوع بل متعرّضاً لحال الدليل الآخر كالدليل الدالّ على أنّه لاحكم للشكّ مع كثرته أو مع حفظ الإمام أو المأموم أو بعد الفراغ بالنسبة على أدلّة الشكوك الصحيحة والباطلة؛ فإنّ دليل كثير الشكّ ناظر إلى حكم كثير الشكّ وإلى كونه خارجاً عن أدلّة الشكوك وعدم اعتنائه بشكّه.

ثمّ الفرق بين الحكومة والتخصيص بعد أن كان كل منهما تخصيصاً بالنسبة إلى الدليل الآخر بخلاف الورود حيث إنّ دليل كثير الشكّ تخصيص لدليل الشكوك هو أنّ الحكومة تحصل بدلالة نفس اللفظ كالمثال المذكور، ولكنّ التخصيص يكون بالعقل فإنّه بعد ملاحظة قوله:

«أكرم العلماء» و«لاتكرم النّحاة» وعدم إمكان العمل بكليهما يحكم بتخصيص العام بالخاصّ لكونه أقوى دلالة منه والحكومة تحصل بدلالة نفس اللفظ

فالحكومة تشارك التخصيص في النتيجة لأنّ التخصيص لا يوجب خروج الخاص عن تحت العام بل عن حكم العام كقولهﷺ: «نهى النّبيّﷺ عن بيع الغرر» فإنّه تخصيص لقوله تعالى: ﴿وَ أَحلّ الله البيع﴾.

وتمتاز الحكومة عن التخصيص بأنّ التخصيص إنّما يقتضى رفع الحكم عن بعض

أفراد موضوع العام من دون أن يتصرف المخصّص في عقد وضع العام أو في عقد حمله كقوله: «لا تكرم زيداً» عقيب قوله: «أكرم العلماء» فإنّ مفاد قول: «لا تكرم زيداً» ليس إلّا عدم وجوب إكرام زيد العالم.

وأمّا الحكومة فهي لا تكون إلّا بتصرّف أحد الدليلين في عقد وضع الآخر أو في عقد حمله بمعنى أنّ ادليل الحاكم إمّا أن يتصرّف في موضوع دليل المحكوم بإدخال ما يكون خارجاً عنه أو بإخراج ما يكون داخلاً فيه كقول: «زيد عالم» أو «ليس بعالم» عقيب قوله: «أكرم العالم».

وإمّا أن يتصرّف في محمول دليل المحكوم بتضييق دائرة الحكم وتخصيصه ببعض حالاته وأفراده كقوله تعالى: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ وكقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» بناء على أن يكون الحرج والضرر من الحالات اللّاحقة لنفس الأحكام لموضوعاتها.

والورود يشارك التخصيص في النتيجة و يمتاز التخصّص عن الورود بأنّ الخروج فيه يكون بذاته بلا عناية التعبّد كخروج الجاهل عن موضوع إكرام العلماء، أمّا الورود فالخروج فيه إنّما يكون بعناية التعبّد[1] بعد اشتراكهما فيكون الخروج في كلّ منهما يكون بالوجدان وعلى وجه الحقيقة، وبذلك يمتاز الورود عن الحكومة فإنّ حكومة أحد الدليلين على الآخر لا توجب خروج مدلول الحاكم عن مدلول المحكوم وجداناً وعلى وجه الحقيقة، بل الخروج في الحكومة إنّما يكون حكمياً.

---

(١) كما في مورد الأصل والأمارة مثلاً اذا دلّ أصل بإباحة شيء وقامت الأمارة والبيّنة على حرمته فإنّ الخروج عن مورد الأصل وعن الإباحة الى الحرمة إنّما هو بالتعبد لأجل العمل بالأمارة وليس كذلك خروج زيد الجاهل عن عموم العلماء فإنّه انّما بالذات لا بالتعبّد.

وينبغي التنبيه على أُمور:

منهـا: قولهم إذا دار الأمر بين التخصيص والتخصّص يكون التخصّص أولى حفظاً لإصالة العمومِ وللعمل بالظهور مهما أمكن، فإذا دار الأمر بين خروج زيـد الفاسق عن العلماء تخصّصاً بأن يكون جاهلاً، أو تخصيصاً بأن يكون عالماً فاسقاً يكون التخصّص أولى لما ذكرناه.

ومنهـا: قولهم إنّ التخصيص المستهجن قبيح وهو تخصيص الأكثر بحيث يكون مورد العام نادراً وتبقى أفراد قليلة تحت العام. وتخصيص نفس المورد مثلاً إذا ورد «أكرم العلماء» في مورد زيد العالم ثم ورد تخصيص في نفس زيد وانّه لا يجب اكرامه فهو مستهجن ايضاً.

ومنهـا: قولهم أن التعليل قد يكون مخصّصاً للحكم المعلل به كما في قولنا لا تأكل الرمّان لأنّه حامض، فلا يشمل لغير الحامض من الرمان وقد يكون التـعليل معمّماً له كما في قولنا: «لاتشرب الخمر لأنّه مسكر» فانه يحكم بحرمة كل مسكر ولو لم يكن خمراً.

ومنهـا: بيان الفرق بين الخاص المتّصل والمنفصل وهو أنّ العامّ مع الخاصّ المتّصل لا يدلّ على العموم لاقترانه بالخاص مثل قوله تعالى:

﴿وَ لاٰ تَنْكِحـوا مـٰـا نَكَـحَ آباؤُكُـم مِـنَ النّسـاء اِلاّٰ مـٰا قَـدْ سَلَـف و أشهـد أن لاٰ اِلٰهَ اِلاّٰ الله﴾[1].

(١) الآية ٢٢ من سورة النساء، وقوله تعالى: «الاّ ما قد سلف» وقد ذكر لهذا الإستثناء وجـوه ←

والخاص المنفصل[١] لايقترن بالعامّ وإنّما يؤتى به في كلام آخر والعامّ مع الخاصّ المنفصل يدل على العموم ولكن يخصص عمومه بالخاص، ولأجله لا يؤخذ بالمعنى العام الذي يدلّ عليه؛ لأنّ دلالة الخاص على المعنى وظهوره فيه أقوى من دلالة العام، لكونه نصاً ولا احتمال فيه بخلاف العام هذا، ولكن لافرق بين المتّصل والمنفصل في النتيجة كما لايخفى.

← أوجهها وأظهرها انّه لما كان النهى لايتناول الاّ العلقة المتجدّدة في المستقل فيقضى بفسادها وفساد سببها ولا يتناول العلقة الموجودة قبل النهى اراداللّه سبحانه أن يبيّن ان هذه العلقة في الفساد والمبغوضية كالعلقة المنهى عنها في المستقبل فلاينبغى أن يكون لهاوجود الاّ ماقد سلف من موضوعه في الجاهلية من النساء أو علقة النكاح ومضى بموت أو طلاق ومضى وسلف بالإعتبار الجاهلى لأن لكلّ قوم نكاحاً يجعلونه عندهم قسيماً للزنا ويرتب الشارع آثاره على تناسله؛ لكن هذا النكاح (انّه كان) من حينه وفيما سلف عند اللّه (فاحشة و مَقْتاً) ومارخص فيه من الأمم (وساءَ سبيلاً) فيما مضى؛ اى بئس طريق من يقوله به أو يفعله.

(١) ومثال الخاص المنفصل كقوله: «أكرم العالم» ثمّ بعد فترة من الزمان يقول «لاتكرم المشرك من العلماء» فانّ مدلول العام هنا وجوب احترام كلّ عالم ومدلول الخاصّ المنفصل عنه هو تحريم احترام المشرك، وكقوله تعالى: «يا أيّها الذين آمنوا إذا قُمْتم الى الصلوٰة فاغْسِلُوا وجوهَكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين فإنّه بعمومه يشمل المحدث وغيره والخاصّ المنفصل قوله قلت لأبي عبداللهؑ قوله تعالى «إذا قُمتم إلى الصلاة» ما يعنى بذلك إذا قُمتم إلى الصلاة؟ قال: ؑ إذا قمتم من النوم فإنّه خاص بالمحدث.

بحث عن «الحقيقة الشرعية» و«المتشرعة» و«العرفية» والفرق بينها

فائـدة : وقد نسب إلى الباقلانيّ القول بعدم جعل الشارع ماهيّة جديدة في معاني الألفاظ، وإنّما هي على حقائقها اللغوية الأصلية، والشارع المقدس إنّما زاد عليها شروطاً في مرحلة الصحّة، مثلاً الصلاة في اللغة العطف إلى الله ـ تعالى ـ والخضوع له ـ تعالى ـ أو للدعاء وزاد الشارع عليه شروطاً وأحكاماً، والزكاة هي التنمية، والصوم هو الإمساك، والمعاني الشرعية مصاديق لها، ومن باب تطبيق الكلّي على أفراده، فعلي هذا لم تثبت حقيقة شرعية ولا متشرعة إلّا في الوضوء؛ حيث بيّن الإمام عليه السلام إنّما هو غسلتان ومسحتان هذا، ولكن يرد عليه أنّه لا شبهة في كون الصلاة مثلاً للدعاء في اللغة واشتمال الصلاة عليه ولكنّها عمل مخصوص ويعدّ عملاً مستقلاً في قبال الدعاء، وهكذا الصوم والزكاة، ولم تحصل هذه المعاني الجديدة إلّا باستعمال الشارع وأهل الشرع في هذه المعاني الجديدة، وبتصرّفهما بعد العلم بعدم الاستعمال في المعاني اللغوية، بل استعمالها في المعاني الجديدة بل صارت حقائق في المعاني الجديدة كما صرّح به صاحب المعالم رحمه الله حيث قال:

«لانزاع في أن الألفاظ المتداولة على لسان أهل الشرع المستعملة في خلاف المعاني اللغوية قد صارت حقائق في تلك المعاني ـإلى أن قال ـ: وإنّما النزاع في أنّ صيرورتها كذلك هل هي بوضع الشارع وتعيينه، ايّاها بإزاء تلك المعاني بحيث تدلّ عليها بغير قرينة لتكون حقائق شرعية فيها أو بواسطة غلبة هذه الألفاظ في المعاني الجديدة في لسان أهل الشرع واستعملها الشارع مجازاً فيها بمعونة القرائن، فتكون حقائق عرفية خاصّة عند المتشرّعة».

فغرض صاحب المعالم﵀ أنّ النزاع في أنّ استعمالاته هل كانت على وجه المجاز عن المعاني اللغويّة كما يدّعيه المنكرون أو على وجه الحقيقة بوضع جديد، سواء أُحدث من مباشرته أو من غلبة استعماله أو من استعمال أهل زمانه؟ وقد صرّح بما ذكرناه من عدم اختصاص الحقيقة الشرعية بمباشرته بل يعمّ بما حصل من غلبة استعماله أو غلبة استعمال أهل زمانه عند بيان اختياره مذهب النافين حيث يقول:

«والتحقيق أن يقال لاريب في وضع هذه الألفاظ للمعاني اللغوية وكونها حقائق فيها لغة ولم يعلم من الشارع إلّا أنّه استعملها في المعاني الجديدة فأمّا كون ذلك بطريق النقل أو أنّه غلب في زمانه واشتهر حتّى افاد بغير قرينة فليس بمعلوم فقد جعل مذهب المثبتين اعمّ من التعييني؛ وهو النقل، والتعيّني؛ وهو ـ الغلبة وقال في آخر كلامه ـ: فالترجيح مع النافين وإن كان المنقول من دليلهم مشاركاً في الضعف مع دليل المثبتين».

والقول بثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعيّني الّذي ذكرناه قويّ لابالجعل، فتبوته في زمن الصادقين﵉ معلوم بل في زمن أمير المؤمنين﵇ بل لايبعد ثبوته بهذا المعنى في عصر النّبيّﷺ بلسانه ولسان تابعيه، ولايضرّ ما أُشكل على هذا بأنّ ثبوت التّعين إذا كان مستنداً إلى المجموع بلسان النّبيّﷺ ولسان تابعيه أو الإمام﵇ واصحابه فهذا لايصير حقيقة شرعية.

وجوابه أنّه إذا حصل الوضع والحقيقة بالتعيّن بهذا النحو الذى نفس الشارع فيه معهم يسمّي بالحقيقة الشرعية أيضاً لإضافته ونسبته إلى الشارع أيضاً وأنّ تسمّى بالمتشرّعة أيضاً.

ثمّ إنّه لا ريب بعد ثبوت الحقيقة الشرعية ولو بالوضع التعيّني يحمل اللفظ المردّد معناه بين اللغوي والشرعي على المعنى العرفي الشرعي.

بحث عن الإجزاء إذا انكشف الخلاف بعلم وجدانيّ أو بأمارة ظنيّة

فائدة: اختلفوا في الموارد الّتي قامت الحجّة المعتبرة فيها على ثبوت حكم شرعيّ كلّيّ ثمّ انكشف خلاف الواقع فيها بعلم وجداني أو بحجّة معتبرة، ومن هذا القبيل تبدّل رأي المجتهد إلى رأي آخر لانكشاف خلاف ما استند إليه في فتواه السابقة.

وقد ذهب المشهور بل الإجماع إلى عدم الإجزاء إذا انكشف الخلاف بعلم وجدانيّ وذلك أنّ الأمارات حجّة من باب الطريقيّة، وقد انكشف عدم امتثال ما هو المأمور به واقعاً.

وأمّا إذا انكشف الخلاف بأمارة معتبرة لابالعلم فقد ذهب بعضهم إلى الإجزاء باعتبار أنّ الاجتهاد الثاني لايصير سبباً لعلم المجتهد بالواقع؛ إذ كما أنّ الاجتهاد الثاني يحتمل المطابقة للواقع يحتمل مطابقة الأول أيضاً للواقع وبما أنّ الاجتهاد الأول كافٍ في وقته وحجّة، وكان صحيحاً. ولازمه أن تكون الأعمال السابقة مجزية بلاحاجة إلى الإعادة والقضاء، ولانّ موضوع القضاء الفوت إن كان بأمر جديد لقوله ﷺ: «اقض ما فات كما فات» وهو غير صادق مع الكشف بالأمارة. هذا ولكن الاحتياط عدم الإجزاء بالنسبة إلى الإعادة.

وقد فصّل بعضهم بين الإعادة والقضاء وقال بعدم الإجزاء في الإعادة مطلقاً، انكشف بعلم وجداني أو بأمارة معتبرة دون القضاء.

وقيل بعدم الإجزاء لا في الإعادة ولا في القضاء مطلقاً، إلّا الصلاة بالنسبة إلى غير الوقت والقبلة والطهور والركوع والسجدتين حتى في صورة الخلل في الفاتحة بناء على شمول حديث «لا تعاد الصلاة الّا من خمس» للجاهل القاصر وعدم اختصاصه بالناسي.

تنبيهات:

الأوّل: أنّ ما ذكرناه من التفصيل بين صورة العلم و الأمارة في الإجزاء و عدمه يجري في متعلّقات التكليف و اصل التكليف كما إذا قام الطريق أو الأصل على وجوب صلاة الجمعة في زمان الغيبة فانكشف الخلاف بعد أدائها و أنّ الواجب هو الظهر ولكن ادّعى صاحب الكفاية عدم الإجزاء مطلقاً إذا قامت الأمارة على إثبات أصل التكليف ثمّ انكشف الخلاف فراجع.

الثاني: أنّ القول بالإجزاء وعدمه عند كشف الخلاف إنّما بعد عدم استفادة الإجزاء من دليله، وإلّا ربّما يستفاد من دليله الإجزاء عند الجهل كما في باب النجاسة، وكذا القصر والإتمام والجهر والاخفات.

الثالث: أنّ ما ذكرنا إنّما هو في الحكم الظاهري عند كشف الخلاف، وأمّا الحكم الاضطراري من حيث الإعادة عند رفعه في الوقت و القضاء بعد الوقت فظاهر دليله مثل قوله تعالى:

﴿فإن لم تجدوا ماءً فتيمّموا صعيداً طيّباً﴾.

وقوله ﷺ:

«التراب أحد الطهورين، ويكفيك عشر سنين».

وغيرها ممّا ورد في حكم الاضطرار هو الإجزاء وعدم الإعادة والقضاء.

للمشتق اطلاقان: «المشتق النحوي» و«الأُصولي»

فــائدة: للمشتق إطلاقان:

الأوّل: ـ وهو المصطلح عند أهل العربية والنحويّين ـ أن يكون مأخوذاً مـن لفظ آخر من غير فرق بين أن يكون المأخوذ منه اسماً أو فعلاً نـحو ضـرب مـن الضرب ويضرب من ضرب وضارب من يضرب.

والثاني: وهو المصطلح عند الأُصوليين وهو أن يكون اللفظ حاكياً عن الذات وجارياً عليها باعتبار تلبّسها بعنوان خاصّ، ويسمّى ذلك العنوان بـالمبدأ كـعنوان الزوجية والضرب من غير فرق بين كون هذا اللفظ جامداً الحاكـي عـن الذات أو مشتقاً كالزوج والضارب.

و بيـن المشتـقّ النحويّ و الأُصولـيّ عمـوم من وجـه لتصادفهما فـي مثـل ضارب و صدق المشتق النحوي فقـط في الأفعال حيـث إنّ الأفعـال لا تـجـري علـى الذات و لا تحكي عنها بل هـي دالّة على المبـدأ القـائـم بـالذات و هــي واسطة فيقيامه بها وهكذا المصادر ليست دالّة إلّا على المـبدأ وصـدق المشـتق الأُصولي فقط في مثل الزوج والرقّ والحرّ وغيرها من الجوامد ممّا يـجري عـلى الذات ويحكي عنها.

ثمّ لايخفى أن بحث المشتقّ في الأُصول بأنّه حقيقة في «المتلبّس بالحـال» أو «الأعـمّ منه» و«مـن انقضى عنه المبدأ» إنّمـا هو بالمعنـى الثانــي.

جميع الأُصول اللفظية ترجع إلى أصالة الظهور

فائدة: جميع الأُصول اللفظية الّتي وضعت من قبل العلماء لإثبات مقصود المتكلّم عند الشكّ فيه ترجع إلى أصالة الظهور الّتي هي من الأُصول اللفظيّة فمثل أصالة الحقيقة عند احتمال المجاز ترجع إلى أنّ اللفظ ظاهر في المعنى الحقيقي، وأصالة العموم أو الإطلاق عند الشكّ في التخصيص والتقييد ترجع إلى أن اللفظ ظاهر في العموم والإطلاق.

كما قيل: إنّ الأُصول الوجودية مثل أصالة الحقيقة و أصالة العموم وأصالة الإطلاق ترجع إلى أصالة عدم القرينة بمعنى عدم قرينة المجاز في أصالة الحقيقة و أصالة عدم المخصّص و عدم التقييد في أصالة العموم و أصالة الإطلاق.

و يقال لأصالة العموم و لأصالة الإطلاق بل أصالة الحقيقة: الأصل المرادي لأنّها تثبت مراد المتكلّم عند الشك.

كلّ علم لابدّ له من: موضوع ومسائل ومبادئ

فـائدة: كلّ علم على الإطلاق، له موضوع؛ به يمتاز عن غيره، ويبحث فيه عن عوارضه و أحواله ويقال في تعريف موضوع العلم: «**إنّ موضوع كل علم ما تبتني عليه مسائله**»، كالكلمة والكلام في النحو وأفعال المكلّفين في الفقه، وله مسائل وهي تلك الأحوال كما قيل الفاعل مرفوع ويقال في الفقه شرب الخمر حرام والصلاة واجبة.

والعلم لابدّ له من المبادئ أيضاً؛ وهي ما يتوقّف عليه ويبتني عليه العلم من المقدّمات كالكتاب العزيز والسنّة والإجماع، ومن التصوّرات كمعرفة الموضوع وأجزائه وجزئياته؛ وهي مبادئ في علم الفقه، وكذا غيره من العلوم لكلّ علم مبادئ بحسبه. وقال في شرح جوهر النضيد:

«المبادئ: هي الأشياء الّتي يبتنى عليها العلم، وهي إمّا تصوّرات أو تصديقات، أمّا التصديقات فهى المقدّمات الّتي تتألّف منها قياسات ذلك العلم وهي قضايا أوليّة لا تفتقر إلى بيان، ولا وسط لها مطلقاً وتسمّى الأُصول المتعارفة؛ وهي المبادئ على الإطلاق، وأمّا غير أوّلية لكن يجب تسليمها ليبتني عليها العلم، ومن شأنها أن تتبيّن في علم آخر.

والعلم لابدّ له أيضاً من غاية وفائدة؛ وهي مايترتّب عليه وهو يختلف باختلاف العلوم والغاية في الفقه هي الوصول إلى المراتب العالية والجنّة كما قال الشاعر:

الفقه علم بفروع الدينِ	عن اجتهاد كامل متينِ
أُصوله: الإجماع والكتابُ	والنصّ والعقل والاستصحابُ
موضوعه فعل المكلّفينا	غايته الفوز بعلّيّينا

الفرق بين المنطوق والمفهوم وأقسام المفهوم

فـائدة: المنطوق هو الحكم المذكور في الكلام، والمفهوم هو الحكم غير المذكور في الكلام ولكن الكلام يستلزمه ويدلّ عليه والمفهوم إمّا يوافق المنطوق في الإيجاب والسلب فهو مفهوم الموافقة، وأمّا يخالف وهو مفهوم المخالفة وقوله تعالى: ﴿ولا تقل لهما أُفٍّ﴾ يدلّ على حرمة الشتم والضرب بالمفهوم الموافق؛ لأنّ المنطوق حرمة التأفّف وقوله ﷺ:

«وفي الغنم السائمة زكاة» يدلّ على عدم وجوب الزكاة في المعلوفة بالمفهوم المخالف على القول بمفهوم الوصف.

وذكروا للمفهوم المخالف أقساماً:

منها: مفهوم اللقب والمراد من مفهوم اللقب كلّ اسم جامداً كان أو مشتقاً وقع موضوعاً للحكم كالفقير في قولهم: «**اطعم الفقير**» وكـ «**السارق والسارقة**» الآية. ومعنى مفهوم اللقب نفي الحكم عمّا لا يتناوله عموم الاسم بأن كان المراد عدم الإعطاء لغير الفقير في المثال وقد قيل: إنّ مفهوم اللقب أضعف المفهومات بل لاحجّية في مفهوم اللقب وإلّا كان قولنا: «**زيد موجود**» و«**عيسى** ؈ **رسول الله**» كفراً، لاستلزامهما نفي الصانع ورسالة نبيّنا.

ومثله مفهوم أسماء العدد فلايدلّ قوله: «**صم ثلاثة أيّام من كلّ شهر**» على عدم استحباب صوم غير الثلاثة من الأيام. نعم لوكان الحكم للوجوب مثل: «**صم شهر رمضان**» المقيّد بالثلاثين فيدلّ على عدم وجوب الزيادة ولكن هذا من خصوصية نفس المورد لا من جهة العدد.

ومن أقسام «مفهوم المخالفه»: «مفهوم الشرط» و«مفهوم الوصف» و«مفهوم الغاية» و«الحصر» و«العدد» ولشرح هذه مقام آخر، فراجع.

إشارة إلى معنى «دلالة الاقتضاء» و«الإشارة» و«التنبيه» و«الإيماء»

فائدة: دلالة الاقتضاء هي الّتي تكون الدلالة فيها مقصودة للمتكلّم بحسب العرف، ويتوقّف صدق الكلام وصحّته عقلاً أو شرعاً أو عادة أو لغة عليها مثل قوله ﷺ:

«لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» فإنّه لابد من تقديرالأحكام لتكون هي المنفيّة حقيقة لوجود الضرر والضرار قطعاً عند المسلمين، فيكون نفي الضرر باعتبار آثاره وأحكامه.

ومثل قوله ﷺ:

«رُفِع عن أمّتي ما لا يعلمون وما اضطرّوا إليه و...» ولابدّ من تقدير الحكم و المؤاخذة و مثل: **﴿اسئل القرية﴾** فإنّه لابدّ من تقدير لفظ أهل و كذا قوله ﷺ:

«لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد» بتقدير كلمة كاملة.

و في قبالها دلالة الإشارة وهي التّي لاتكون مقصودة بالقصد الاستعمالي بحسب العرف، ولكنّ مدلولها لازم لمدلول الكلام كدلالة وجوب الشيء على وجوب مقدمته، فإنّه لازم لوجوب ذي المقدمة.

و في قبالها أيضاً دلالة التنبيه و الإيماء و هي التّي تكون مقصودة للمتكلّم ولكن صدق الكلام و صحّته لايتوقّف عليها كقوله: **«إنّي عطشان»** للدلالة على طلب الماء.

إشارة إلى الفرق بين «الجزء» و«الشرط» والثمرة بينهما والفرق بين «الشرط» و«السبب»

فـائدة: الفرق بين الجزء والشرط هو أنّه لو دلّ الدليل على اعتبار شيء في شيء يكون جزء ولو دل الدليل على تقييده به يكون شرطاً وان كان التقييد بـعدم شيء يكون مانعاً كترك التكلّم والأكل في الصلاة.

وعن بعض العلماء ﷺ أنّ الجزء ما كان داخلاً في أصل قوام المركّب، والشرط ما كان خارجاً عنه، وهذا التعريف أحسن من سابقه. وقيل في الفرق أنّ في الجزء يكون التقييد والقيد معاً داخلين في المأمور به، وأمّا في الشرط فالتقييد فقط يكون داخلاً والقيد خارجاً كالطهارات الثلاث بالنسبة إلى الصلاة وقـيل أيـضاً: إنّ الشـرط مـا يتوقّف عليه تأثير المؤثّر أو صحّة العمل أو ما يكون مصادفاً للفعل إلى أن يفرغ منه ولو حكماً، والجزء ما تلتئم منه الماهية أو ما تشمل عليه الماهية من الأمور الوجودية المتلاصقة والثمرة بين كون شيء جزاً أو شرطاً يظهر في لزوم قصد القربة في أجزاء العبادة بخلاف الشروط إلّا أن يدلّ دليل خارج على لزوم قصد القربة في الشـرط كالطهارات الثلاث.

و الفرق بين الشرط و السبب مجرد اصطلاح؛ فإنّهم يعبّرون عمّا اعتبر وجوده في الحكم التكليفي بالشرط و يقولـون: إنّ البلوغ شرط لوجوب الصـلاة، و عـمّا اعتبر وجـوده في الحكم الوضـعي بـالسبب فـيقال: إنّ الحـيازة سـبب للـملكية، و الملاقاة سبب للنجاسة.

إشارة إلى معنى «الجمع التبرّعي وعدم اعتباره ومعنى «الجمع الموضوعي» و«المحمولي»

فـائدة: المراد من الجمع التبرّعي ما يرجع إلى التأويل الكيفي الّذي لايساعد عليه عرف المحاورة[١] ولاشاهد له من دليل ثالث، وقد يظن الظانّ إمكان الجمع التبرعي تمسّكاً بعموم قاعدة الجمع مهما أمكن أولى من الطرح.

و يردّه أنّه إذا لم يساعد العرف هذا الجمع فلا يـرفع التـنافي والحـيرة بـين الدليلين، ولا يجعل ظهوراً للمتعارضين ليدخل في باب الظواهر حتّى يشمله دليل بناء العقلاء فإنّه العمدة في حجّية الظواهر، فحينئذٍ فما يصحّح الأخذ بهذا التأويل التبرعي، بخلاف ما إذا تحقّق الجمع العرفي فإنّه يحصل الملائمة بين الدليلين حينئذٍ والقدر المتيقن من قاعدة الجمع أولى من الطرح هو الجمع العرفي[٢] ويسمّى الجمع الدلالي أيضاً.

هذا مضافاً إلى أنّه لو كان مضمون هذه القاعدة تشمل على الجـمع التـبرعي فلايبقى هناك دليلان متعارضان، ولزم طرح كلّ ما ورد في باب التعارض من الأخبار العلاجية لعدم بقاء مورد لها حينئذٍ.

---

(١) يعنى مجرّد امكان التأويل وحمل أحد المتعارضين على خلاف ظاهره لا يكفي في جواز الجمع بين الدليلين إذا لم يساعده عرف المحارة ولا شاهد له من دليل ثالث غير المعارضين.

(٢) والجمع العرفي يدور في الأمرين وينحصر رفع التعارض فيهما: ١

أحدهما أن يكون أحد الخبرين المتعارضين نصّاً في مدلوله والآخر ظاهراً فيعمل بالنص دون الظاهر وثانيهما أن يكون أحد الخبرين بظهوره أوأظهريته في مدلوله قرينة عرفية على التصرف في الآخر.

الفرق بين «الجمع الموضوعي» و«الجمع المحمولي»

فـائدة: الجمع بين الدليلين، إمّا بالتصرف في الموضوع؛ ويقال له الجمع الموضوعي، وإمّا بالتصرّف في المحمول ويقال له: الجمع المحمولي فقولنا: «**أكرم العلماء ولا تكرم الفسّاق**» إذا حملنا الفسّاق على غير العالم حتّى يجب إكرام العالم الفاسق فهو تصرّف في الموضوع، فهذا جمع موضوعى وليس تصرّفاً في الحكم.

وأمّا الجمع المحمولي فهو في الموارد الّتي يحمل ظهور النهي فيها على الكراهة جمعاً بينه وبين ما دلّ على عدم الحرمة أو يحمل ظاهر الأمر على الاستحباب للجمع بينه وبين ما دلّ على عدم وجوبها، ومثل الأخبار الدالّة على وجوب غسل الجمعة مع ما دلّ على عدم وجوبه والتصرّف في هذه الموارد في ظهور الحكم لا الموضوع ويطلق عليه الجمع المحمولي.

إشارة إلى الفرق بين كان الناقصة والتامّة وهل البسيطة والمركبة وبين الثبوت والإثبات والوقوع و الإمكان

فـائدة: واعلم أنّ مفاد «كان الناقصة» هو ثبوت شيء لشيء ومفاد «كان التامة» ثبوت نفس الشيء لأنّه بمعنى وجد وبعبارة أُخرىٰ: كان التامة يخبر عن «وجود» الشيء فقط نحو «**كان زيد**» أيّ وجد والناقصة يخبر عن «أوصاف» الشيء بعد ثبوت وجوده نحو «**كان زيدٌ قائماً**» والأولى لا خبر لها والثانية لها خبر، ولذا يقال لها: الناقصة.

وأمّا «هل البسيطة» فهي ما تسأل به عن «وجود الشيء لطلب التصديق بوجود الشيء» فتقول: هل وجد كذا أو هل هو موجود و«هل المركّبة» تستعمل لطلب التصديق بثبوت صفة أو حالة للشيء بعد فرض وجوده؛ فـ«البسيطة» يسأل بها عن وجود الشيء فقط ، فيقال للسؤال بالبسيطة: «هل الله موجود؟» وللسؤال بالمركبة: بعد ذلك «هل الله الموجود مريد؟» وأمّا الثبوت فهو مرحلة الإمكان عقلاً ولبّاً، والإثبات هو مرحلة الوقوع في الخارج سواء كان الوقوع بالعقل أو الشرع مثلاً يبحث في إمكان التعبد بالظنّ تارة ثبوتاً عقلاً وأُخرىٰ وقوعاً سواء كان الوقوع عقلاً أو شرعاً؛ يعني سواء كان المستند في الوقوع العقل أو الشرع كما في دليل الانسداد ـ على القول به ـ حيث إنّه دليل عقلي لوقوع التعبّد بالظنّ والمستند الشرعي مثل آية النبأ وغيره ممّا دلّ اعتبار حجّية الخبر الواحد.

الفرق بين «الحمل الذاتي الأوّلي» و«الشايع الصناعي العرضي»

فائدة: واعلم أنّ «الحمل الذاتي الاولي» هو ما يكون الاتّحاد فيه بين الموضوع والمحمول مفهوماً، والتغاير اعتباراً مثل قولنا: **«الإنسان حيوان ناطق»** حيث إن التغاير باعتبار الإجمال والتفصيل ومن حيث المفهوم لاتغاير بينهما بل اتّحاد.

و«الحمل الشايع الصناعي» مايكون الاتّحاد بين الموضوع والمحمول في الوجود لا في المفهوم مثل: «زيد عالم» لأنّ «مفهوم العلم»، يغاير مفهوم «زيد» والتسمية بالشايع من حيث كون الشايع والمتعارف من المحمول هذا القسم في صناعة العلوم و بالعرضي لكون مناط هذا الاتّحاد في الوجود فقط، وقد قيل: إنّ الوجود عارض على

الماهيات وإنّه يعرضه تصوراً، ووجه تسمية القسم الأول بـ «الحمل الاوّلي» لكونه أوليّ الصدق والكذب أو أول مراتب الحمل. وبـ «الذاتي» لكونه جارياًفي الذاتيات.

الفرق بين كون «المشتق حقيقة في المتلبّس بالفعل فقط» أو «الأعم منه وما انقضى»

فــائدة: هناك خلاف بين الأُصوليين في كون المشتق حقيقة في المتلبّس بالمبدأ بالفعل فقط أو الأعم منه وما انقضى عنه المبدأ، بعد اتّفاقهم على كونه مجازاً فيما يتلبّس بالمبدأ في الاستقبال ويتفرّع عليه حرمة المرضعة الثانية لمن كانت له زوجتان كبيرتان ارضعتا زوجته الصغيرة؛ لأنّه تحرم المرضعة الأُولى لكونها أُمّا حينئذٍ، والصغيرة لكونها بنتاً.

هذا ممّا لا اشكال فيه وإنّما الإشكال في حرمة المرضعة الثانية، فحرمتها تبنى على صدق الزوجة للصغيرة بعد صيرورتها بنتاً بإرضاع الأولى؛ لأنّها كانت زوجة قبل إرضاعها للصغيرة فإن قلنا إنّ المشتق لايصدق على من انقضى عنه المبدأ حقيقة بل يصدق مجازاً، فلا تحرم المرضعة الثانية لعدم صيرورتها أُمّاً.

ونقل عن العلّامة وابن ادريس رحمه الله تحريمها؛ لأنّ هذه المرأة يصدق عليها أمّ زوجته؛ لأنّه لايشترط في المشتقّ بقاء المشتقّ منه، والشهيد الثاني رحمه الله في المسالك أيضاً قال يبتنى حكم المرضعة الثانية على الخلاف في مسألة المشتق.

ثمّ المراد من المشتق في محلّ الخلاف كلّ لفظ أُطلق على الذات ومنتزعاً عنها باعتبار تلبّسه بمبدأ من المبادئ ولو لم يكن مشتقّاً نحويّاً مثل الزوج والزوجة والحرّ والرقّ؛ هذا ولكن في كون حرمة المرضعة الثانية نتيجة للخلاف في المشتقّ تأمّل، وتفصيل ذلك في الفقه فراجع.

إشارة إلى الفرق بين «منصوص العلة»، «قياس الأولوية»، «إذن الفحوىٰ»، «فحوى الخطاب» و«القياس الباطل»

فـائدة: واعلم أنّ «منصوص العلّة» كقولنا: «الخمر حرام لإسكاره» حيث يدلّ على حرمة مطلق المسكر.

و«قياس الأولوية» مثل قوله تعالى: ﴿و لا تقل لهما أُفٍّ﴾ حيث يدلّ على حرمة الضرب والشتم بالأولوية، وكقوله تعالى: ﴿فمن يعمل مثقال ذرّةٍ خيراً يَرَه﴾ كلاهما حجّة وليستا من نوع القياس، بل هما من نوع الظاهر، فحجّيتهما من باب حجّية الظهور وليست حجّيتهما من باب الاستثناء من بطلان القياس، بل هو من باب تصريح الشارع بالملاك فهو منصوص العلّة من قبل الشارع، والقياس الباطل هو القياس المستنبط علّته. وغير خفيّ أنّ قياس الأولويّة وقياس الجلي وفحوى الخطاب وإذن الفحوى كلها شيء واحد بمعنى واحد.

إشارة إلى الفرق بين «الملاك التنصيصي» و«الترديدي» و«التشبيهي»

فـائدة: الملاك إما تنصيصيّ؛ فلا إشكال في حجّيته خلافاً للمحكي عن السيد المرتضىﷺ حيث أنكره وقال في مثل: «لاتشرب الخمر لإسكاره» يحتمل أن يكون الإسكار الموجب للحرمة هو أن يكون في الخمر لا في غيره من المسكرات، وفيه أنّ

هذا الاحتمال وسوسة لايعتنى به على أنّ نسبة هذا إلى السيد بعيد.

وإمّا ترديديّ؛ بأن يقال العلّة في حرمة الخمر إما كونه أحمر أو كونه مسكراً أو كذا وكذا. ثمّ يقال إنّ غير الإسكار لايصلح للحكم بالحرمة للنقض، ويتعيّن الإسكار في العلّية، وهذا القسم أيضاً لا بأس بالعمل به وإن لم يكن مثل الأوّل في الاعتبار.

وإمّا تشبيهيّ؛ وهذا الملاك التشبيهي لا اعتبار به بل هو قياس لا نقول به.

الفرق بين القضية الذهنية والخارجية والحقيقية

فــائدة: واعلم أنّ وجود موضوع القضية الحملية الموجبة تارة يكون في الذهن فقط فتسمّى القضية: ذهنية مثل: «**كل جبل ياقوت ممكن الوجود**» فإنّ مفهوم جبل ياقوت غير موجود في الخارج ولكن الحكم ثابت في الذهن.

وأُخرى يكون وجود موضوعها في الخارج على وجه يـلاحظ فـي القـضية خصوص الأفراد الموجودة منه في أحد الأزمنة فيقال لها القضية الخارجية نحو: «**كلّ جندى مدرّب على حمل السلاح**» و«**كلّ طالب في المدرسة مجدّ**» و«**بعض الدور المائلة للانهدام في البلد هدمت**».

وهذه القضية تكون خاصّاً وعامّاً نحو:

«**اِسقني هذا الماء**» و «**مات زيد**» و «**أكـرم كلّ مـن في داري**» و «**قتـل مـن فـي العسكر**».

و ثالثة يكون وجوده في نفس الأمر و الواقع بـمعنى الحكـم عـلى الأفـراد المحققة الوجود و المقيدة الوجود معاً فكلما يفرض وجود الموضوع و إن لم يوجد أصلاً فهو داخل في الموضوع و يشمله الحكم نحو: «**كل إنسان قابل للتعليم**» و «**كل ماء طاهر**» و يقال لها القضية الحقيقيّة.

وموضوع الحكم في القضية الحقيقية يكون عنواناً عامّاً يشار به إلى الموضوعات الخارجية، ومأخوذاً على نحو الفرض والتقدير نحو الخمر حرام أو الخمر مسكر يعني: كلّما فرض أنّه خمر فهو مسكر ونحو قوله تعالى:

﴿ولله على الناس حِجُّ البَيتِ مَن استطاعَ إِلَيه سبيلاً﴾.

إشارة إلى الفرق بين «المعنى الحرفي» و«المعنى الاسمي»

فـائدة: المعنى إن كان مستقلاً في عالم التصوّر بحيث لا يكون تصوره موقوفاً على تصوّر شيء آخر فهوالمعنىالاسمي كمفهوم «الإنسان» و «البياض» و«الملكة» و «اجتماع الضدين» فهذه مفاهيم تتعقّل منفردة من دون ضميمة شيء لها.

وإن لايمكن تصوّره مستقلاً إلّا بتعقل شيء آخر معه بحيث يدركه العقل بتبع إدراكه لشيء آخر وفي ضمن كلام تركيبي فهو المعنى الحرفي، فـإنّ كلمـة «في» الّتـي هـي للظرفيـة لا تتصـوّر مستقلّـة الّا بـإنضمـام كلمـة «زيد في الدّار» ومـجرد الألية لاتكون ملاك الحرفية كما ان لحاظ الاستقلالية لا تكون ملاك الاسمية بل الملاك في المعنى الحرفي التبعية الذاتية وأنّها تعليقة محضة، وملاك الاسمية الاستقلالية الذاتية وأنّها بحدّ ذاتها غير مقوّمة بالغير.

وما ذكرناه غير مختصّ بالحروف بل كلّ شيء إذا لوحظ للغير وكان لحاظه آلياً فهو يشبّه بالمعنى الحرفي .

ويقال للمعنىالحرفي أيضاً: ايجاديّ؛ لأنّه يوجد معنى قائماً بينأمرين، وعلى هذا يحمل ما ورد عن أميرالمؤمنين عليه السلام: «الحرف ما أوجد معنى في غيره» ويقال للمعنى الاسمي: إخطاريّ؛ لأنه ينتقلإليه عند التلفظ به ويدركه الذهن مستقلاً.

إشارة إلى وجه كون «استعمال الجملة الخبرية في الإنشاء آكد من الأمر»

فـائدة: واعلم أنّ الجملة الخبريّة تكون مجازاً إذا استعملت في إنشاء الطلب؛ لأنّها للإخبار واستعمالها في غير معناه تكون مجازاً.

وإذا استعملت في معناها ولكن كان الداعي هو الإنشاء كما ادّعـاه صـاحب الكفاية؛ بل ادّعى أنّ جميع الصيغ الإنشائية من الاستفهام والتمنّي وغيرها تستعمل دائماً في معناها، ولكنّ الداعي مختلف؛ لأنه تارة يكون نفس هذه الصفات من الاستفهام وغيره كما في الجاهل، وأُخرىٰ يكون الداعي غير هذه الصفات كما في حقّه تعالى حتّى ادّعى؛ أنّ المعاني الّتي ذكروها لصيغة الأمر كلّها من قبيل الدواعي وليس معنى صيغة الأمر إلّا إنشاء الطلب.

ثمّ الوجه في كون الجملة الخبرية المستعملة في الإنشاء آكد من صيغة الأمر هو الإخبار حينئذٍ بوقوعه، فيكون آكد في البعث من صيغة الأمر.

إشارة إلى الفرق بين النهي عن «العبادات» و«المعاملات»

فـائدة: واعلم أنّهم قد ذهبوا إلى أنّ النهي عن العبادة يقتضي فسادها وتـقع غير صحيحة، وذلك لأن النهي عن العبادة يوجب كونها مبغوضة للمولى؛ لأن معنى الحرمة ذلك، فلا يمكن التقرّب بها؛ لأنّ معنى العبادة كونها محبوبة للمولـى، وليـس المـراد مـن العبـادة «العبـادة الفعلية» بل المراد منها «العبادة الشأنية»؛ بـمعنى إذا افترضنا تعلّق الأمر به، لكانت عبادة كالنهي عـن صـلاة «الحـائض» و«النـفساء» و«النهي عن قراة سورة العزيمة في الصلاة » و«النهي عن الجهر في موضع الإخفات وبالعكس» و«النهى عن صوم العيدين».

والنهي يتحقّق بكل تعبير يكون بمعناه، نحو: **«لاتقرأ»** ونحو: **«إيّاك أن تكذب»** ونحو: **﴿ويل للمطفّفين﴾**.

وأمّا المعاملات والنهي عنها؛ فتارة يكون عن العقد الإنشائي كالنهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة في قوله تبارك وتعالى:

﴿إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾.

والمعروف أنّ هذا النوع من النهي لا يدلّ على فساد المعاملة؛ لعدم ثبوت المنافاة لا عقلاً ولا عرفاً بين مبغوضية العقد والتسبيب به وبين إمضاء الشارع له بعد أن كان العقد مستوفياً لجميع الشرائط المعتبرة فيه، بل ثبت خلافه كحرمة الظهار الّتي لم تنافِ ترتّب الاثر عليه من الفراق، وليس هنا إلّا الحكم التكليفي؛ وهو الحرمة.

وأُخرى عن نفس المعاملة كالنهي عن البيع الربوي وبيع الحصاة وقال المحقّق القمي رحمه الله: «إنّ النهي لايدلّ على الفساد في المعاملة مطلقاً ويحتاج الفساد إلى دليل من خارج من إجماع أو نص أو غير ذلك مثل البيع الربوي حيث يفيد في مثله الحكم الوضعي والتكليفي للدليل عليه».

وقال بعض الأُصوليين: قولهم إنّ النهي في المعاملات لايدلّ على الفساد وإن أفاد التحريم، وهو على إطلاقه غير صحيح، وإنّما هو فيمالم يتعلّق لذات الشيء أو جزئه ولابلازمه مثل النهي عن البيع وقت النداء للصّلاة حيث تعلّق النهي بكونه وقت النداء وإلّا أفاد الفساد كبيع الربا وبيع الحصاة والملاقيح وفي القاموس: الحصى صغار الحجارة الواحدة حصاة والجمع حصيات مثل بقرة وبقرات وفسّر بأن يقول: بعتك ما تقع حصاتك عليه إذا رميت بها، فقد وجب البيع وهو بيع كان في الجاهلية، والملاقيح جمع ملقوح؛ وجنين الناقة وولدها وكانوا يبيعون الجنين في بطن أُمّه وما يضرب الفحل في عام أو في أعوام، ومن هنا قيل: إنّ قوله تعالى:

﴿ولاتمسكوا بعصم الكوافر﴾ يفيد فساد النكاح مع الكافر والنكاح عصمة؛ لأنّ النكاح إمّا حقيقة في العقد أو الوطء أو المشترك وعلى أيّ تقدير فالنهي متعلّق لذات الشيء أو لازمه.

تنبيه: لايخفى أنّ النهي إذا تعلّق بالمعاملة ربّما يفيد الحرمة الوضعي فقط كالنهي عن بيع الغرر وربّما يفيدالحرمة الوضعيّة والتكليفيّة كالنهي عن البيع الربوي.

ثمّ كون النهي للحرمة الوضعيّة في المعاملات فيما إذا كان فيها مفسدة، وأمّا إذا كان النهي لأجل شيء آخر لا لأجل المفسدة في متعلقه كالنهي عن الجمع بين الفاطميّين في التزويج حيث إنّه نهى عنه لأجل إيذاء فاطمة عليها السلام كما ورد في بعض الأخبار.

فإفادة النهي الفساد في مثله غير معلوم: نعم هنا قول ببطلان العقد أيضاً،

وكالنهي عن البيع وقت النداء حيث إنّه لأجل الصّلاة كما تقدّم وقلنا أنّه لا يفيد الفساد.

إشارة إلى الفرق بين «النهي المولوي» و«الإرشادي» و«التنزيهي» ومعنى «الكراهة في العبادة»

فائدة: و اعلم أن اقتضاء النهي الحرمة إنّما هو في النواهي المولوية، و أمّا الإرشادية فلا حرمة فيها بل هي مجرّد إرشاد إلى المانعية كقولهم: **«لاتصل في وبر وما لا يؤكل لحمه»** حيث إنّه إرشاد إلى عدم صحّة الصّلاة بخلاف النهي في قوله لا تشرب الخمر و لا تجالس الفسّاق و غيرهما ممّا يكون النهي مولويّة فإنّه يقتضي الحرمة فالنهي في الموانع و الشرائط إنّما هو للإرشاد.

وكذا النهي التنزيهي لايقتضي الفساد لأنّ النهي التنزيهي لا يتعلّق بذات العمل والعبادة بل يتعلّق غالباً بالجهات الأخر الخارجة عن العمل، ولذا يكون النهي والكراهة في العبادة بمعنى أقلّية الثواب لا بكون أصل العمل مكروهاً كالنهي عن صوم عاشوراء من جهة التشبّه ببنى أُميّة؛ حيث صاموا هذا اليوم فرحاً وشكراً وكالنهي عن الصّلاة في الحمام لدنويّة المكان و عدم كونه ممّايليق أن يعبد سبحانه تعالى فيه، وهذه الجهات توجب أقليّة الثواب فيها لابمعنى أنّ مرجوحية أصل العمل والعبادة.

إشارة إلى استعمال مادّة الحرمة في غير الحرام ومادّة الوجوب في الندب

فـائدة: ربّما تستعمل مادة الحرمة في غير الحرام كقوله تعالى:

﴿يا أيها النبى لِمَ تحرّم ما أحلّ الله لك﴾ حيث استعمل في معنى الإمتناع لاالحرمة وكذا قوله تعالى:

﴿الزانية لاينكحها إلّا زان أو مشرك وحرم ذلك على المؤمنين﴾ حيث حمل القائل بجواز نكاح الزانية لغير الزاني مادة الحرمة هنا على معنى الإمتناع العادي يعني إنّ غير الزاني بحسب العادة وعدم كونه مجانساً له لايرغب في نكاح الزانية والقول بجواز نكاح الزانية هو المشهور خلافاً لما نقل عن الصدوق وأبى الصلاح من الحرمة.

و ربّما يستعمل أيضاً كلمة الوجوب فيالندب مع القرينة عليه كما في قوله عليه السلام:

«يجب على المسافر أن يقول في دبر كلّ صلوة يقصّر فيها:

«سبحان الله» و«الحمد لله» و«لا اله الّا الله» و«الله اكبر» ثلاثين مرّة»[1].

ولمّا لم يكن ترك ذلك نقصاً موجباً للبطلان فلابدّ من حمله على النقص في كمالها، وفي نفس الرّواية قرينة ظاهرة على أنّ المراد من الوجوب تأكّد الاستحباب.

---

(١) وسائل الشيعة، الباب ٢٤، من صلوة المسافر.

هل الوجوب والاستحباب خارجان عن مدلول صيغة الأمر أو لا؟

و اختلفوا فيكون صيغة الأمر حقيقة في مطلقالطلب أو الوجوب أو فيالندب وقيل أنّ مفادها البعث نحو المطلوب ونحو المبعوث إليه، ومقتضى الإطلاق كـونه بداعي الطلب الحقيقي، فيحكم العقل حينئذ بلزوم الامتثال ما لم تكن قرينة عـلى الترخّص، فالوجوب حكم عقلي بعد تمام الحجّة والبيان كما أنّ الندب يستفاد من القرائن الخارجية لا من نفس الصيغة من حيث هي، نعم تصحّ إضافة كلّ منهما إلى الصيغة بالعناية، ولذا قيل إنّ الوجوب والإستحباب خارجان عن المدلول اللفظي، وحريم المستعمل فيه، و إنّما يفهم الوجوب و الاستحباب من الخارج من اقـتران التكليف بالترخّص و عدمه.

و أمّا إذا قلنا إنّ الوجوب من المدلول الدلاليّ لصيغة الأمر يلـزم الإشكال في مثل قولهﷺ **«اغتسل للجناية والجمعة»** و هـذا الإشكـال غير وارد علـى القــول بـأنّ الوجـوب و الاستحـاب خارجيـن عن المستعمل فيـه و قد استعمـل الصيغة في معنى واحد، غاية الأمر أنّ مصلحة غسل الجنابة لزومية و مصلحة غسل الجمعة غيـر لزومية، ولـذا قيـل أنّ الصـيغـة لإيـقـاع المـادّة عـلـى المـخاطـب أو أنّ الصيغـة تستعمـل في إبراز اعتبار المادّة على عهـدة المكـلّـف و ذمّـته، فـالعقـل يحكـم بلزوم امتثاله باقتضـاء العبوديـة و المولويـة، و لا يصـح الاعـتـذار عـن التـرك بمجرد احتمـال كـون المصلحـة غيرلزومية إلّا إذا كانت قرينة على كونهـا غير لزومية.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من استفادة الوجوب بحكم العقل ما لم تكن قرينة على غيره غيرالقول بكون الصيغة للوجوب بالوضع كما اختاره صاحب المعالمﷺ و غيره.

فائدة: الفارق بين الندب و الوجوب هو اختلاف الطلب فيهما بالشدّة والضعف فيكون الندب منتزعاً من مرتبة ضعيفة من الطلب و الوجوب منتزعاً من مرتبة قويّة من الطلب. أو يقال: أنّ الفرق بينهما ورود الترخيص و عدمه، فيكون الندب من الطلب المرخّص في تركه و الوجوب من الطلب غير مرخّص في تركه.

فائدة: الظاهرمن الأوامر الواردة في العبادات المركّبة الدالّة على اعتبار شيء فيها هو الجزئية أو الشرطية دون التكليفية المحضة إلّا أن يدلّ دليل أو قرينة على كونها للتكليفية المحضة.

كلمة «لا ينبغي» يستعمل في الحرمة والكراهة

فائدة: كلمة لا ينبغي يستعمل في الحرمة والكراهة، وربّما قيل: هي للقدر المشترك بين الكراهة والحرمة، وقولهﷺ لا ينبغي للمحرم أن يأكل شيئاً فيه زعفران ولا يطعم شيئاً من الطيب قد استعملت في الحرمة للإجماع على حرمة الطيب في الجملة المانع عن إرادة الكراهة منه خصوصاً بعد التعبير به في الزعفران الّذي لا خلاف في حرمته.

ما هو المطلوب في النهي ؟ وما الفرق بين «طلب الترك» و«طلب كفّ النفس عن الفعل ؟»

فـائدة: هل المطلوب في النهي هو «مجرد طلب الترك» أو «طلب كفّ النّفس عن الفعل» والأوّل: أمر عدمي محض والثاني: أمر وجودي؛ لأنّ الكفّ فعل من أفعال النفس، والأوّل لايخلو عن قوّة.

ولا يقال: إنّه غير مقدور للمكلّف؛ لأنّه أزليّ خارج عن القدرة، فلا يمكن تعلّق الطلب به بخلاف كفّ النفس، فإنّه فعل نفسانيّ يقع تحت الاختيار.

فإنّه يقال: إنّه مقدور بقاء واستمراراً وعدم القدرة في الأزل لا ينافي المقدورية بقاءً واستمراراً إذ القدرة على الوجود تلازم القدرة على العدم بل القدرة على العدم على طبع القدرة على الوجود.

وقيل: إنّ المطلوب في النهي ردع المكلف وزجره كما أنّ الأمر تحريضه وحمله عليه مع أنّه يمكن إرجاع طلب الترك وطلب كفّ النفس إليه؛ لأنّ من اللوازم العرفية للردع طلب الترك وطلب كفّ النفس.

و قيل إنّ متعلّق النهي هو الفعل و معنى النهي عنه هو الزجر عنه لاشتمـاله على المفسـدة و كيف كان القول الأوّل كما ذكرناه لا يخلو عن قوّة، و ما يتوهّم مـن أنّ الطلب أمر وجودي و الترك أمر عدمي، فلا يصح تعلّق الطلب به مـدفوع بـأنّ الترك ليس من العـدم المطلق بل هو من المضاف الّذي يصحّ تعلّق الطلب به بنحو ما مرّ.

إشارة إلى الفرق بين القاعدة «الأُصولية» و«الفقهية»

فـائدة: الفرق بين القاعدة الأُصولية والفقهية من وجوه عديدة:

الأوّل: أنّ القاعدة الأُصولية يستنبط بها حكم شرعي كلّي مثلاً: حجّية خبر الواحد لوضممناهاإلىقضيةصغروية وهي الخبرالذي دلّ على جـزئيةالسـورة فـي الصّلاة لاستنبطنا منها جزئية السورة في حقّ كـلّ أحـد مـن المكـلّفين مـن دون اختصاص بفرد.

و القاعدة الفقهية يستفاد منها حكـم جزئـي عند تطبيقها عـلـى مـواردهـا كطهارة هذا الشيء الّتي تستفـاد من قاعـدة الطهارة و هي قولنا: كـلّ شيء طاهر حتّى تعلـم أنّه قذر، لا الكلّي، و هكذا قاعدة الحل حيث يستفـاد مـنهـا حكـم جزئـي لا كلّـي.

الثانـي: أنّ القاعدة الفقهية تتوقّف على القـاعدة الأُصـولية ولا عكس، بـل القاعدة الفقهية هي نتيجة القاعدة الأُصولية.

الثـالـث: أنّ القـاعـدة الفـقيـة يـجوز أن يسـتعملهـا المـقلّـد أيـضـاً دون الأُصوليـة.

الرابـع: أنّ القاعدة الأُصولية ما تقع في طـريق إسـنباط الحكـم الشـرعي، أوالكبـرى التّـي تقـع كبـرى قيـاس الاستنبـاط علـى تعريـف المشهـور، أو الّتـي ينتهـي اليهـا في مقام العمـل لتدخـل حجّية الظـن الانسـدادى علـى الحكومـة، و مسائل الأُصـول العملية علـى تعريف صاحـب الكفايـة ﷺ[1] حيـث إنهـا لا تقع

---

(١) قولنا على تعريف صاحب الكفاية ﷺ حيث قال: صاحب الكـفاية فـي المـجلّد الأوّل مـن ←

في طريق الاستنباط بل هي عين التطبيق في مقام العمل كالمسائل الفقهية ؛ فإنّها عين التطبيق.

إشارة إلى الفرق بين معنى «الحكومة» و«الكشف» على ما هو مقتضى مقدّمات دليل الانسداد في حجّية الظن المطلق

فائدة: قد اختلفوا في تقرير مقدّمات الإنسداد من حيث إنّ مقتضاها الكشف أو الحكومة على قولين:

أحدهما: الكشف بمعنى أن مقدّمات الانسداد تكشف عن حكم الشارع بحجّية الظنّ المطلق فتكون كسائر الحجج الشرعية، غاية الأمر أنّها تفارقها في طريق إثبات الحجّيّة ؛ فإنّ طريق إثبات الظنّ المطلق هو بالمقدّمات الّتي نشير إليها وأنّها تكشف عن الحكم الشرعي ؛ يعني أنّ الشرع يحكم بحجّية الظنّ المطلق ويكشف عنه الحكم الشرعي بالملازمة، وطريق ثبوت حجّية سائر الطرق هو الكتاب والسّنة وغيرهما.

وثانيهما: الحكومة ـ بمعنى أنّ المقدّمات الّتي ذكروها في باب الانسداد ـ تكون

← الكفاية في ضمن بيان موضوع العلم بعد نقل تعريف علم الأُصول عن المشهور بأنّه العلم بالقواعد الممهّدة لإستنباط الأحكام الشرعيّة قال: وان كان الأولى تعريفه بأنّه صناعة يعرف بها القواعد الّتي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو الّتي ينتهي إليها في مقام العمل بناء على أنّ مسألة حجّية الظنّ على الحكومة ومسائل الأصول العمليّة في الشبهات الحكمية من الأُصول كما هو كذلك ضرورة أنّه لا وجه لإلتزام الإستطراد في مثل هذه المهمّات انتهى كلامه رفع مقامه.

منشأً لحكم العقل بوجوب العمل على طبق الظنّ المطلق، ويكون حال الظنّ حال العلم في كون حجّته عقليّة[١]، وحكمالعقل بوجوب اتّباعالظنّ بالحكمالشرعي غير ملازم للحكم الشرعي حتّى يكون هذا مثل القول بالكشف، ويترتّب على القول الثاني أنّ مؤدّاها هو الحكم العقلي. هذا ثمرة الحكومة والكشف على ما هو مقتضي مقدّمات دليل الانسداد.

وأمّا مقدمات دليل الإنسداد فهي أمور:

الأولي: دعوى انسداد باب العلم والعلمي في معظم أبواب الفقه في الأعصار المتأخّرة عن عصر الأئمّة عليهم السلام و هذه المقدّمة هي أساس المقدّمات.

و قد ثبت عندنا عدم صحّة هذه المقدّمة لثبوت انفتاح باب الظّن الخاصّ بل العلم في معظم أبواب الفقه.

الثانية: أنّه لايجوز إهمال امتثال الأحكام الواقعية للمعلومة إجمالاً ولايجوز طرحها في مقام العمل.

الثالثة: أنّه بعد فرض وجوب التعرّض للأحكام المعلومة اجمالاً فإنّ الأمر لتحصيل فراغ الذّمّة منها يدور بين حالات أربع لا خامس لها:

الف: تقليد من يرى انفتاح باب العلم.

ب: الأخذ بالإحتياط في المسألة.

---

(١) بمعنى أنّ العقل الحاكم في باب الإطاعة والإمتثال يلزم المكلّف بعد تمام مقدّمات الإنسداد بالإمتثال الظنّي وعدم التنزّل بالإمتثال الشكّي والوهمي وانّ العقل يراه معذوراً على مخالفة الواقع مع الأخذ بالظّنّ وليس معناه أنّ العقل مستقل بحجّية الظنّ فإنّه غير معقول اذ العقل ليس بمشرع ليجعل الظنّ حجّة وإنّما شأنه الإدراك والجعل والتشريع بيد الشارع.

ج: الرجوع إلى الأصل العملي في المسألة من البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب.

د: الرجوع إلى الظنّ في كلّ مسألة فيها ظنّ بالحكم، وفيما عداها يرجع إلى الأُصول العملية.

امّا تقليد الغير في انفتاح باب العلم فلا يجوز لأنّ المفروض أنّ المكلّف يعتقد بالانسداد و أمّا الأخذ بالاحتياط فإنّه يلزم منه العسر و الحرج بل اختلال النظام.

و أمّا الأخذ بالأصل العملي فلايجوز لوجود العلم الإجمالي بالتكاليف، و هو يمنع من إجراء أصل البراءة و الاستصحاب، فيتعيّن الأخذ بالظنّ ما لم يقطع بعدم جواز الأخذ به كالظّنّ القياسي.

هذه جملة المقدّمات الّتي ذكروها لحجّية الظّن الانسدادى، وبعد الجواب عن المقدمة الأولىٰ لا أثر للبواقي؛ لكونها أساس سائر المقدّمات.

إشارة إلى بحث ترتّب الثواب على «المقدّمة» أو على «ذي المقدّمة»

فائدة: واعلم أن الثواب المترتّب على المقدّمة هل يكون لها أم لذي المقدّمة؟ والأظهر أنّه على نفس المقدّمة، وقد اختار صاحب الكفاية‌ ﴿ره﴾ أنّ الثواب على ذي المقدّمة حيث صار حينئذٍ أشق و أحمز و يصير حينئذٍ من أفضل الأعمال، و نزّل عليه ما ورد في الأخبار من الثواب على بعض المقدّمات كالمسير لزيارة الحسين‌ ﴿ع﴾ أو المسجد أو مكّة.

و يحتمل أن يكون الثواب الوارد على المقدمة في الأخبار من باب التفضّل كما

أشار إليه صاحب الكفاية﵀ وذلك أنّ المقدّمة من حيث هي لاتوجب بعداً ولا قرباً، والمثوبة من تبعات القرب كما أنّ العقاب من تبعات البعد.

والثمرة بين كون الثواب على المقدمة أو على ذي المقدمة يظهر فيما إذا لم يأت المكلّف بذي المقدّمة لعدم القدرة مثلاً. هذا ولكن لايبعد ترتّب الثواب مطلقا عليها، لأنّ الأمر الّذي يوجب وجوب المقدمة أو استحبابها يوجب ترتّب الثواب عليها أيضاً، بل يوجب القرب أيضاً على القول بأن الثواب والعقاب من تبعات القرب والبعد.

هل مقدّمة الحرام، حرام أو لا؟

فـــائدة: واعلم أنّه قد قيل إنّ مقدّمة الحرام لاتكون محرّمة كمن يذهب إلى مكان يشرب فيه الخمر حيث لا عقاب للمقدّمة التي هي المشي بل العقاب على شرب الخمر بخلاف مقدّمة الواجب والمندوب حيث يترتّب الثواب عليهما.

ولكن يردّه أنّه لاتعميم فيه؛ لأنّا نجد في الفقه موارد كثيرة قد ثبت حرمتها كالسفر الذي غايته المعصية كالسفر لقطع الطريق أو لقتل النفس المحترمة أو لنيل المظالم من السلطان حيث حكم الشارع بإتمام الصّلاة في أمثالها.

وقد ذكروا لهذه الموارد تأويلات حتّى يصحّ الحكم بكليّة أنّ مقدّمة الحرام ليست بمحرّمة ولكنّها غير تامّة، فراجع.

إشارة إلى «حكم الواجب مع التوقّف على المقدّمة المحرمة»

فائدة: إذا توقف واجب على المقدّمة المحرّمة يسقط وجوبه عن الفعليّة، ولذا حكموا بسقوط الحجّ إذا توقف على ركوب دابّة مغصوبة.

نعم لو ثبت كون الواجب أهمّ من المقدّمة المحرمة يخصص عقلاً دليل حرمتها كما إذا توقف انقاذ الغريق على التصرّف في مال الغير، أو توقّف حفظ النفس المحترمة على شرب شربة من ماء الغير أو أكل لقمة من مال الغير، وفي أمثالها وإن سقط الحكم التكليفي ولكن سقوط الحكم الوضعي ـ وهو الضمان ـ غير معلوم.

اختلاف الأُصوليين في «وجوب المقدمة» إنّما هو من جهة الشرع لا القعل

فائدة: واعلم أنّ اختلاف الأُصوليين في باب وجوب المقدّمة إنّما هو من جهة الشرع لاالعقل ؛ يعنى وجوبها ترشّحيّ وتبعيّ، لوجوب ذيها من باب الملازمة بين وجوب ذيالمقدّمة والمقدّمة علىالقول بوجوب المقدّمة، فكأنّ للشارع أمران: أمر بذي المقدمة وأمر بالمقدّمة على مختار من يقول بوجوب المقدّمة.

وأمّا من جهة العقل فلا خلاف في حكم العقل بلزوم الإتيان بالمقدّمة، فخلاف الأُصوليين ليس فيه وإنّما هو في الوجوب الشرعي.

و نظير هذا قولهم: أنّ الأمر بالشيء، يقتضي النهي عن ضدّه العامّ؛ يعني الترك حيث يراد من النهي، هو الشرعي منه لاالعقلي؛ بمعنى يترشّح من الأمر بالشيء، النهي عن ضدّه العام، كما ذكرنا في وجوب مقدّمة الواجب.

نعم ذهب بعض إلى أن الأمر بالشيء لايقتضي النهي عن ضدّه العامّ نهياً شرعياً بل نفس الأمر بالشيء كافٍ في الزجر عن تركه فلاحاجة إلى جعل النهي عن الترك من الشارع زيادة على الأمر بذلك الشيء وإن كانت النتيجة واحدة على كلا القولين إلّا أنّ المنع على القول الأول يستند إلى النهي الشرعي المستكشف من الأمر بالشيء وعلى القول الثاني يستند على طبيعة الأمر.

إشارة إلى الفرق بين «المستقلّات العقليّة» و «غير المستقلّات العقليّة» وإلى قولهم: «ما حَكم به الشرع حكم به العقل» وبالعكس

فائدة: واعلم أنّ المراد من دليل العقل هو كلّ حكم عقلي يوجب القطع بالحكم الشرعي كوجوب المقدّمة حيث إنّه بعد حكم الشارع بوجوب شيء يتوقف امتثاله على مقدّمة فإنّ العقل يحكم بالملازمة بينهما ويحكم العقل قطعاً أنّ الشارع حكم بوجوب المقدّمة أيضاً.

ثمّ إنّ أحكام العقل تنقسم إلى المستقلّات العقليّة وغير المستقلّات العقليّة:

الأوّل : ما كانت كلتا المقدّمتين فيه عقليّتين مثل قولنا: «العدل حسن بحكم العقل» و «كلّ ما هو حسن بحكم العقل، حسنٌ بحكم الشرع» فـ«العدل حسن بحكم الشرع».

و الثّاني : ماكانت إحدى المقدّمتين فيه غير عـقلية، كـ «حكـم العـقل بـقطع المسافة عند وجوب الحج» وكذا الطهارة بالنسبة إلى الصّلاة والطواف وغيرهما من مقدّمة الواجب سواء كانت المقدّمة مقدّمة الوجوب كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج أو مقدّمة الواجب وتسمّى مقدّمة الوجودية أيضاً كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة والسفر بالنسبة إلى الحجّ.

تنبيه: واعلم أنّ قولهم: «كلّما حكم به الشرع حكم به العقل» مقيّد باطلاع العقل على الجهة الموجبة لحكم الشارع كما قيل: ولكن يمكن أن يقال بأنّ العقل يحكم بما حكم به الشرع ولو لم يطلع على الجهة الموجبة لحكم الشرع بعد التصديق والإذعان بالشرع إذا كان حكم الشرع بالجزم والقطع. وأمّا الحكم الشرعي الظّني فيحكم العقل بهذا الحكم باعتبار إمضاء الشرع هذا الظّنّ وجعل حجّيّته كما إذا كان حكم الشرع باعتبار الاستصحاب أو باعتبار حجّية الخبر الواحد وكذا غيرهما من موارد اعتبار الظّن فيالشرع وعليه يكون حكم العقل بما حكم به الشرع على نحو الإجمـال إن لم يطّلع على الجهة الموجبة لحكم الشرع لأنّه لا يستقل بإدراك المصالح الّتي بنيت عليها الأحكام تفصيلاً لقصوره عن إدراك ذلك وقد يكون ما أدركه غير ما هو المـصلحة والملاك للحكم عند الشارع.

و قد يكون ما أدركه ممّـا يقتضي أن يحكم على طبقه ولكن يوجد مـانع مـن الحكم على طبقه، وبالجملة ما لم ينكشف للعقل وجه الحكم تفصيلاً من جميع جهات الحسن والقبح لا يحكم بـل يتوقّـف وإلـى هـذا يـرمـى قـول مولٰنـا الصادق عليه السلام:

«إنّ دين الله لا يصاب بالعقل»

و لأجل هذا لا يكون القياس والاستحسان من الأدلّة الشرعية، ومن هنا يظهر إنّه ليس كلّ ما حكم به الشرع يلزم ان يحكم به العقل وقد تحصّل أنّ حكم العقل بما حكم به الشرع إمّا بنحو الإجمال أو مقيّد بما إذا انكشف وجه الحكم تفصيلاً للعقل، هذا خلاصة الكلام فيأصل القضية الّتي ليست هي فيالمستقـلاّت العقلية؛ بـل هـي في

غير المستقلاّت العقليّة كما أنّ عكس القضيّة فرضها في المستقلاّت العقلية.

و أما عكس القضية: وهو قولهم: «كلّما حكم به العقل حكم به الشرع»، فالمراد به تطابق العقلاء جميعاً بصفتهم عقلاء على حسن شيء لما فيه من المصلحة الاجتماعية و بقاء النظام الاجتماعي قائماً أو على قبح شيء لما فيه من الإخلال بذلك؛ فإنّ هذا الحكم يكون رأي الجميع، فلابدّ أن يحكم الشارع بحكمهم؛ لأنّه منهم بل رئيسهم فهو بما هو عاقل بل خالق العقل كسائر العقلاء، لابدّ أن يحكم بما يحكمون ولو فرضنا أنّه لم يشاركهم في حكمهم لما كان ذلك رأي الجميع وهذا خلاف الفرض.

ثمّ إنّ ما ذكرناه من ثبوت الملازمة في عكس القضية، وكلّما حكم به العقل من التحسين والتقبيح يحكم به الشرع، وهذا عليه المحقّقون خلافاً للأشاعرة من نفيها ونسب إلى الأخباريين من الشيعة إنكار هذه الملازمة أيضاً ولكن في النسبة تأمّل، بل لم يثبت وهكذا نسب إلى صاحب الفصول من الأصوليّين في الجملة ولا مجال للتتبّع عن هاتين النسبتين في هذا المختصر، والحمدلله ربّ العالمين.

الفرق بين «غلبة الاستعمال» و«الوجود» وأيّهما منشأ للانصراف

فائدة: واعلم أنّ منشأ الانصراف ربّما يكون غلبة الاستعمال وربّما يكون غلبة الوجود و لاريب أن غلبة الوجود مع غلبة الاستعمال سبب و منشأ لانصراف اللفظ إلى هذا المعنى الذي هو غالب الاستعمال وغالب الوجود، وكذا غلبة الاستعمال من دون غلبة الوجود. وإنّما الخلاف في غلبة الوجود من دون غلبة الاستعمال هل هو منشأ للانصراف أم لا؟ فيه خلاف وإشكال.

إشارة إلى «معنى التعارض» و«حكمه»

فائدة: التعارض بين الخبرين هو التكاذب بين الخبرين والتمانع بينهما؛ لأنّ أحد الدليلين صار فيعرض الآخر دون طوله.

و يشترط فيالتعارض أن يكون كلّ واحد من الخبرين جامعاً لشرائط الحجّية و إلاّ لا يحصل التكاذب بينهما لأنّ «اللاّحجة» لا يعارض «الحجة» وأن لايكون الخبران مقطوعي الصدور لاستحالة القطع بالمتنافيين وأن لا يكون أحد الخبرين قطعياً؛ لأنّ غير مقطوع الصدور لا يعارض مقطوع الصدور.

ثمّ إنّ القاعدة الاوّلية بمقتضى العقل فيالمتعارضين هو التساقط وطرح كلّ من الخبرين والرّجوع إلى الأُصول العملية وقيل: إنّ القاعدة الاوّلية ومقتضى العقل هو التخيير والأخذ بأحد الخبرين وهو ضعيف.

و مقتضى القاعدة الثانوية بمقتضى النصوص الواردة فيالمتعارضين هو التخيير على المشهور بل نقل الإجماع عليه والتوقّف فيالفتوى على طبق أحد الخبرين والرجوع إلى ما هو الأحوط فيالعمل حتّى فيما كان الاحتياط مخالفاً لهما كالجمع بين القصر والإتمام فيمورد تعارض الأدلّة بالنسبة اليهما على قول ووجوب الأخذ بالخبر المطابق للاحتياط منهما على قول آخر.

و البحث عن الرّوايات الدّالة على التخيير أو التوقّف فيالفتوىٰ والاحتياط فيالمتعارضين من حيث السند والدلالة موكول إلى محلّه، وقد أشرنا سابقاً إلى المناقشة فيالروايات الدّالة على التخيير دلالة وسنداً وإن كان القول بالتخيير هو المشهور، وليس هكذا أخبار التّوقف؛ لأنّها سليمة عن هذه المناقشات.

ثمّ إنّ هذا كلّه بعد فقد المرجّحات المنصوصة كالشهرة فيالرواية وموافقة الكتاب والسنة وغيرها بل بعد فقد المرجّحات غير المنصوصة وبعد فقد كلّ مرجّح يوجب أقربية أحدهما إلى الواقع نوعاً.

إشارة إلى الفرق بين «المتعارضين» و«المتزاحمين»

فائدة: واعلم أنّ الفرق بين المتعارضين والمتزاحمين هو أنّ امتناع اجتماع الحكمين في المتعارضين إنّما كان من جهة التشريع، وذلك لامتناع تشريع الحكمين المتعارضين بأن دلّ دليل على وجوب صلاة الجمعة في زمان الغيبة ودلّ دليل أخر على عدم جوازها مثلاً فيتكاذب الدليلان.

و أمّا امتناع الحكمين في باب المتزاحمين إنّما هو من جهة عدم قدرة المكلّف على الامتثال بعد وجود الملاك في كلا الواجبين؛ لأن التزاحم عبارة عن ملاكين لحكمين في وقت واحد لايتمكن المكلّف من امتثالهما معاً كما إذا كلّف بإنقاذ غريقين في وقت واحد لايسعه إلاّ إنقاذ واحد منهما، وهذا هو الفارق بعد اشتراك كلّ من باب التعارض والتزاحم في امتناع اجتماع الحكمين.

ثمّ إذا تعادل المتزاحمين في جميع الجهات بأن لايكون أحدهما أهمّ من الآخر فالحكم هو التخيير وإلاّ يقدّم الأهمّ منهما كما إذاكان أحدهما وليّاً؛ لأن الملاك في كلا الواجبين موجود هذا بخلاف باب التعارض؛ لأن الملاك في أحد المتعارضين غير ثابت و إن كانت الحجّية ثابتة اقتضاء لافعلاً؛ إذالمفروض أنّ كلّ واحد منهما تامّ الحجّية من حيث الدليل لا من حيث الملاك فلايقدم فيه الأهمّ على غيره؛ لعدم العلم بكونه حكماً واقعيّاً وعدم الملاك في كلاهما.

إشارة إلى الفرق بين«الأحكام التكليفية» و«الأحكام الوضعية»

فائدة: واعلم أنّ الأحكام التكليفية خمسة الوجوب والندب والحرمة والكراهة والإباحة والعبارة الجامعة ان الأحكام التكليفية عبارة من الاعتبار الصادر عن الشارع من حيث الاقتضاء والتخيير.

و المراد من الاقتضاء اقتضاء فعل المكلّف المصلحة و المفسدة فيحصل الوجوب و الندب و الحرام و المكروه منهما، و أمّا معنى التخيير فهو مثل عروض الإباحة لشرب الماء فإنّه لمّا لم يشتمل على مصلحة و لا مفسدة فخيّر الشارع بين الشرب و تركه و الأحكام التكليفية إمّا بنحو الثبوت أو الحرمان وكلّ منهما إمّا بنحو الرخصة في الترك أو الفعل وإمّا بنحو عدم الرخصة وإمّا بنحو التخيير، فهذه هي الأحكام الخمسة و الحكم الوضعى إعتبار من الشارع لا بهذا النحو.

و الحاصل كلّ اعتبار من الشارع سوى الخمسة المذكورة حكم وضعي سواء كان متعلّقاً بفعل المكلّف كالشرطية و المانعية و الصحّة و الفساد أم لا كالزّوجية و الملكيّة.

و الفرق بين الأحكام التكليفية والوضعية هو أنّ المراد من الأحكام التكليفية هي المجعولات الشرعية الّتي تتعلّق بأفعال العباد أوّلاً و بالذات بلاواسطة أربعة منها تقتضي البعث و الزجر و واحدة منها تقتضى التخيير و امّا الأحكام الوضعية فهي

المجعولات الشرعية الّتي لاتتضمّن البعث والزجر ولاتتعلّق بالأفعال ابتداءً وبالذّات وإن كان لها تعلّق بها ولو باعتبار مايستنبطها من الأحكام التكليفية سواء تعلق الجعل الشرعي بها ابتداءً تأسيساً أو إمضاء كالملكيّة والزوجية والرقّية والولاية والسببيّة كما في قوله تبارك وتعالى:

﴿و السّارق والسّارقة فاقطعوا أيديهما...﴾[1]

حيث اعتبر السرقة سبباً لقطع اليد والمانعية كما في قوله عليه السلام:

«لا يرث القاتل شيئاً» حيث اعتبر القتل مانعاً من الإرث أو تعلّق الجعل الشرعي بمنشأ انتزاعها كالجزئية والشرطية فاذا اعتبر شيء وجودا في المأمور به فتنتزع منه الشرطية كالإستقبال ويقال ان الإستقبال شرط للصلوة وكالإستطاعة حيث اعتبر شرطاً لوجوب الحج كما في قوله تعالى:

﴿و لله على النّاس حِجُّ البيت مَن استطاع إليه سبيلاً﴾[2]

و كالمانعية في بعض الموارد، فإذا اعتبر في المأمور به شيء عدماً تنتزع منه المانعية و يقال إنّ أجزاء غير مأكول اللحم مانعة من الصّلاة بل قد قيل و منهم:

الشيخ الأنصارى رحمه الله إنّ جميع الأحكام الوضعية منتزعة من الأحكام التكليفية.

وقد ذكر الشيخ رحمه الله في مبحث الخيارات في المكاسب أنّه قد حقق في الأُصول أن لا معنى للحكم الوضعى إلاّ ما انتزع من الحكم التكليفي لا أنّها مستقلاّت.

و يرد على الشيخ رحمه الله أنّ الصّبى إذا لم يكن عليه أحكام تكليفية فكيف يكون عليه حكم وضعي؟ حيث يجوز تزويجه و تملّكه و ليست الأحكام الوضعيّة مرفوعة عنه؛ لأنّ رفع القلم عنه محمول على الأحكام التكليفيّة، ولذا يمكن الاستدلال على

---

(١) سورة المائد، الأية ٣٨.

(٢) سورة آل عمران، الأية ٩٧.

ضمان الصّبي و المجنون بالنّبوي على اليد ما أخذت حتّى تؤدّى، إذا لم يكن يدهما ضعيفة لأجل عدم التميز في الصغير و عدم الشعور في المجنون لأن المعتبر في اليد الموجب للضّمان صدق الأخذ الذي فيه أقلّ مراتب الاستيلاء و من هنا يظهر الإشكال إذا كان الأخذ بالإجبار كما إذا أمره الظالم بالأخذ ثمّ وضعه في موضع آخر. ثم على مبنى الشيخ يكون الضمان بعد البلوغ كما نقل عنه؟ و كيف كان و قد اختلفت كلمات الأصحاب في الأحكام الوضعية، فقيل: إنّها ثلاثة وهي: «السببيّة»[1] و «الشرطيّة» و «المانعيّة» و قيل خمسة بإضافة «العلّة»[2] و «العلامة»[3] و قيل تسعة بإضافة «الصحة» و «الفساد» و «الرخصة» و «العزيمة» و قيل إنّها غير محصورة، بل كلّما لا يكون من الحكم التكليفي فهو من الحكم الوضعي الّذي يكون موضوعاً للحكم التكليفي غالباً ولذا يسمّى بالحكم الوضعي، ألا ترى أنّ ما ذكرناه من الأمثلة من الشرطية و المانعية والسببية كلّها موضوع للحكم التكليفي من الحجّ و الصلاة وقطع اليد و عدم الارث، فراجع فتدبّر.

و حيث أشرنا في أوّل هذه الفائدة إلى الأحكام التكليفيّة فلا بأس بالإشارة إلى أقسامها إجمالاً، واعلم أنّ الحكم التكليفي منه الوجوب؛ وهو الإلزام بالفعل، ومنه الندب؛ وهو الدّعوة إلى الفعل من غير إلزام كإقامة الصّلاة في المسجد، ومنه الحرمة؛

---

(١) الفرق بين الشرط والسبب مجرّد اصطلاح فانّهم يعبّرون عمّا اعتبر وجوده في الحكم التكليفى بالشرط ويقولون ان البلوغ شرط لوجوب الصلوة والإستطاعة شرط لوجوب الحجّ و يعبّرون عمّا اعتبر وجوده فى الحكم الوضعى بالسبب و يقولون ان الملاقات سبب للنجاسة و الحيازة سبب للملكية.

(٢) كعلّية الملاقات للنّجاسة و علّية الأسكار للحرمة.

(٣) كالإحتلام ونبت الشعر الخشن على العانة والحيض وإكمال خمس عشرة سنة في الذكّر وتسع في الأنثى بالنسبة إلى البلوغ.

وهي الإلزام بالتّرك كشرب الخمر ومنه الكراهة وهي الدّعوة إلى الترك من غير الزام كالوضوء بالماء المسخّن بالشمس.

ثمّ الوجوب ينقسم إلى:

العيني؛ كالصّلاة والصوم وهو الوجوب الّذي يطلب من نفس المكلّف ولايسقط عنه بامتثال الآخرين.

و الكفائي؛ وهو المطلوب من عامّة المكلّفين ويسقط بامتثال بعضهم كالصناعات والحِرَف الّتي يحتاج إليها المجتمع وكدفن الميّت والصلاة عليها.

و التّعييني؛ وهو الوجوب الّذي يتعلّق بفعل بعينه ولا يرخّص في تركه إلى بدل كصوم شهر رمضان.

و التخييري؛ وهو الوجوب الّذي يتعلّق بإحدى الشيئين أو الأشياء كخصال كفّارة إفطار يوم من شهر رمضان تعمّداً حيث يتخيّر بين عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستّين مسكيناً.

و الموقّت؛ وهو مضيق وموسّع كصوم نهار شهر رمضان وكالصلاة اليومية.

و غيرالموقّت؛ كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

و المطلق؛ وهو الوجوب الّذي لم يقيد تحققه بشيء.

و ينقسم الوجوب المطلق إلى قسمين:

المنجّز؛ وهو ما كان مخلّى عن القيد الزّماني وجوباً وواجباً كالصلاة بعد دخول الوقت.

و المعلّق؛ وهو ما كان وجوبه فعليّاً غير مقيّد بالزّمان وواجبه استقبالياً كالصلاة قبل دخول وقتها.

وينقسم الوجوب إيضاً إلى:

المقيّد؛ ويسمّى بالمشروط أيضاً وهو الوجوب الّذي يقيّد تحقّقه بشيء كالحجّ المشروط بالاستطاعة. فاذا حصل الاستطاعة يجب الحجّ وإلاّ فلا يجب لأنّ الواجب المشروط بشيء يكون شرطاً للوجوب لا يقتضي وجوب ايجاد شرطه فلا يجب تحصيل الاستطاعة للحجّ.

و التعبّدي؛ وهو الوجوب الّذي يطلب امتثاله مشروطاً بالتقرّب به إلى الله تعالى كالصلاة والصوم وسائر العبادات.

التوصّلي؛ وهو الوجوب الّذي يطلب امتثاله غير مشروط بالتقرّب به إلى الله تعالى كتطهير الثوب من النجاسة.

و النفسي؛ وهو الوجوب الّذي يطلب امتثاله لنفسه لا لغيره كالصلاة.

و الغيري؛ وهو الوجوب الّذي يطلب امتثاله لغيره كالوضوء للصلاة.

إشارة إلى الفرق بين «الطريقية» و«السببية» في الأمارات و«إلى الأقوال الثلاثة في السببيّة»

فـائدة: واعلم أنّه قد وقع الخلاف في باب الأمارات هل هي حجّةٌ من بـاب الطريقيّة أو السببيّة؟ قول بالطريقية فقط وأنّها طريق محض إلى الواقع ومحرز له كما هو ظاهر الأدلّة الدالّة على حجّية الأمارات من السيرة العقلائية والأخبار الواردة في ذلك حيث إنّهم لايعملون بأخبار الثّقة إلاّ لتوقّع الوصول إلى الواقع، وهكذا عملهم في باب الظواهر، وقول بأنّ الأمارات قد أُخذت من باب الموضوعية والسببيّة وهي على أنحاء ثلاثة:

احدها: ما هو المنسوب إلى الأشاعرة من أنّه ليس في الواقع حكم، مع قطع النظر عن قيام الأمارة بل يكون قيامها سبباً لحدوث مصلحة موجبة لجعل الحكم على طبق الأمارة، وهذا النحو من السببية لاريب في بطلانها؛ لأنّ هذا النحو من السببيّة على تقدير صحّة النسبة إلى الأشاعرة[1] تعود إلى نفي وجود حكم واقعي في

---

(١) الأشاعرة فرقة معروفة مرجعهم في العلم ـ على ما نقل ـ إلى أبي الحسن الأشعري اسمه علي بن إسماعيل الأشعري، المنتسب إلى أبي موسى الأشعري وتوفّى أبو الحسن الأشعري سنة ٣٢٤هـ.

و قال الطريحي في مجمع البحرين: هو تلميذ أبي عليّ الجبائى، وهو يرجع في العلم إلى أبي هاشم ابن محمد بن الحنفيّة، وهو يرجع إلى أبيه عليّ ـ عليه الصلاة و السلام ـ.

و التصويب الّذي ينسب إلى الأشاعرة هو أن يفرض أن لا حكم ثابتاً في نفسه يشترك فيه

←

الشريعة الإسلامية وفي اللوح المحفوظ قبل تأدية نظر المجتهد إلى شيء بسبب الأمارة، و هذامخالف للإجماع والرّوايات الدالّة على وجود الأحكام في الواقع يشترك العالم والجاهل فيها، وهذا النحو من السّببيّة من التصويب الباطل.

و ثانيها: السببية المنسوبة إلى المعتزلة(١) وهي أنّ الحكم الواقعي وإن كان متحقّقاً مع قطع النظر عن قيام الأمارة إلاّ أنّ قيامها موجب لحدوث مصلحة في المؤدّىٰ أو مساوٍ لمصلحة الواقع، ومع قيام الأمارة المخالفة للواقع يكون الحكم الواقعي هو مؤدّى الأمارة، والسببيّة بهذا المعنى أيضاً باطلة بمقتضى الإجماع والرّوايات الدالّة على اشتراك العالم والجاهل وأنّ الواقع لا يتغير عمّا هو عليه بقيام الأمارة وهذا أيضاً

← العالم والجاهل، بل الشارع ينشيء أحكامه على طبق ما يؤدّي إليه آراء المجتهدين، والّذي ينسب إلى المعتزلة من التصويب هو أن تكون هناك أحكام واقعيّة ثابتة في نفسها يشترك فيها العالم والجاهل، ولكن لرأي المجتهد أثر في تبدّل الحكم فتحدث على طبق ما أدّي إليه رأيه مصلحة غالبة على مصلحة الواقع فينشىء الشارع أحكاماً ظاهريّة ثانويّة غير الأحكام الواقعيّة، وكلا المعنيين من التصويب الباطل.

(١) المعتزلة هي فرقة وأصل بن عطاء وأصحابه، وواصل بن عطاء هو مؤسّس فرقة المعتزلة ورئيسها الأوّل. ووجه التسمية ـ كما في الملل والنحل للشهرستاني ـ: إنّه دخل رجل على الحسن البصري المتوفّى سنة ١١٠ هـ فقال: يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفّرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملّة، وجماعة لاتكون الكبيرة عندهم تضرّ بالإيمان، فكيف تحكم لنا في ذلك؟

فتفكّر الحسن في ذلك وقبل أن يجيب قال وأصل بن عطاء: أنا لا أقول أنّ صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولاكافر مطلقاً؛ بل هو في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر، ثمّ قام واعتزل إلى إسطوانة من إسطوانات المسجد يقرّر ما اجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن اعتزل عنّا وأصل فسمّي هو وأصحابه: معتزلة، وقد انفرد في مسائل ذكرها في الملل والنحل، وكان وأصل بن عطاء تلميذاً للحسن البصري يقرأ عليه العلوم والأخبار، وكانا في ايّام عبدالملك بن مروان وهشام بن عبد الملك.

من التصويب الباطل.

و **ثالثها:** أنّ السببية بمعنى المصلحة السلوكية والمراد منها أنّ في تطبيق العمل على الأمارة والسلوك على طبقها مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع على تقدير مخالفتها للواقع.

فإذا فرض قيام الأمارة على وجوب صلاة الجمعة وعمل بها المكلّف فانكشف خلافها قبل خروج الوقت لا يتدارك بالأمارة إلاّ المصلحة الفائته: بالعمل بها وهي مصلحة فضيلة أوّل الوقت وأمّا مصلحة أصل صلاة الظهر فلا يتدارك بها لعدم فواتها بسبب السلوك على طبق الأمارة لتمكّن المكلّف من إتيانها في الوقت بعد انكشاف الخلاف، ولو فرض انكشاف الخلاف بعد خروج الوقت فيتدارك بها مصلحة الصلاة في الوقت دون مصلحة، أصل الصلاة لتمكّن المكلّف من تداركها بعد خروج الوقت بالقضاء.

نعم لو لم ينكشف الخلاف أصلا لا في الوقت ولا في خارجه يتدارك بها مصلحة أصل الصلاة أيضاً. هذا هو معنى السببية بمعنى المصلحة السلوكية وقد اختار الشيخ الأنصاري رحمه الله السببيّة بهذا المعنى.

و السببيّة بهذا المعنى قد اختلف في جوازها و إن اختار الشيخ جوازها، ولكن غير معلوم أنّ من فاته الظهر مثلاً ثمّ صلّى في آخر الوقت أو صلّى قضاءً أنّه قد أدرك مصلحة فضيلة الوقت أو مصلحة الوقت. نعم عند كشف الخلاف هو معذور لا عقاب عليه، وبهذا الوجه يمكن المناقشة في المعنى الثالث من السببية أيضاً، والله العالم.

السببية في الأمارة تتصوّر في الأحكام دون الموضوعات

تنبيهان:

الأوّل: أنّ الأقوال الثلاثة في السببية انّما هي في الأمارة الّتي قامت في الأحكام، و أمّا في الموضوعات فقد تسالموا على كون الأمارة من باب الطريقية فيها كقاعدة اليد و سوق المسلمين و البيّنة، فلو قامت البيّنة الشرعيّة على أنّ الدّار لزيد، ثمّ انتقلت بناقل شرعي إلى غيره ثمّ انكشف الخلاف لم يكن مجزياً؛ لأنّ البيّنة لا تغيّر الواقع عمّا هي عليه فلا يوجب قلب ملكيّة زيد إلى عمرو، وكما إذا قامت البيّنة على أنّ المائع الخارجي ماء فتوضّأ به ثم انكشف الخلاف، لم يكن مجزياً، والتعجّب من بعض الأعلام حيث عمّم بحث السببيّة حتّى في الأمارة الّتي قامت للموضوع.

و الثاني: في معنى الأمارة[1] و هي الّتي توجب الظنّ المعتبر من الرّوايات والظواهر وغيرهما وليست نفس الظنّ بل هي سبب للظّن والأمارة والحجّة والطريق مترادفة بمعنى واحد.

نعم الأمارة غير الأُصول العملية؛ بل في قبالها إلاّ الاستصحاب على القول باعتباره من باب الظنّ وأنّ مدركه العقل فإنّه حينئذٍ يكون من الأمارات ينظر إلى الواقع ويكشف عنه كسائر الأمارات باعتبار وجود الظنّ للحكم المتيقّن في

---

(١) والأمارة و ان كانت بمعناها الأوّلي ما يستعمل في الموضوعات فقط و هي البيّنة و الدليل في الأحكام و لكن بمعناها الشايع في مصطلح العلماء خصوصاً المتأخّرين هي الّتي ذكرناها.

السّابـق وأمّا على القول باعتباره مـن باب الـروايات مثل قولهﷺ: **«لا تنقض اليقين بالشك»** فيكون من الأُصول الغير الناظرة إلى الواقع بل حكم ظاهري للواقع المشكـوك بما هـو مشكوك مـع قطع النظر عن الحكم الواقعي.

الفرق بين «موضوع الحكم» و«متعلّق الحكم» و بين «الموضوع العرفي» وبين «الموضوع الشرعي» و«العقلي»

فـائدة: الفرق بين موضوع الحكم ومتعلّق الحكم هو أنّ موضوعات الأحكام هي الأعيان كالخمر ومتعلّق الأحكام هي الأفعال كالشّرب والأكل فاذا قال: **«الخمر حرام»** عين الخمر هو موضوع الحكم وشرب الخمر متعلّق الحكم.

ثمّ الموضوع إمّا شرعي؛ كما في قولنا: **«الصّلاة واجـبة»** وإمّـا عـقلي؛ كـقولنا: **«النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان»** حيث إنّ وجود المتناقضين إنّما هو في العقل، وإمّا عرفيّ؛ مثل قولنا: **«الغناء حرام»** أي ما يعرفه العرف أنّه غناء فهو حرام، وهو الأكثر في موضوعات الأحكام الشرعيّة، وذلك لأنّه إذا علم حكم الشرع على الموضوع ولم يبيّن الشارع الموضوع مع بيانه الحكم يأخذ الموضوع من العرف؛ لأنّه لو كان للشّارع في هذا الحكم موضوع غير ما في العرف لبيّنه الشارع.

إشارة إلى بحث «الترتّب»

فـائدة: التّرتّب هو ثبوت الأمر بالمهمّ مترتّباً على عصيان أمر الأهمّ، أو البناء على عدم فعله.

والقول بالتّرتّب منسوب إلى المحقّق الثاني‌﵀ راجع كلامه في كتابه «جامع المقاصد في شرح القواعد» في أوّل كتاب الدَّين؛ فانّه أوّل من نبّه عليه ووافقه عليه وشيّد أركانه السيّد الميرزا الشيرازي‌﵀ ثمّ تبعهما المحقّق النائيني‌﵀.

ولكن صاحب الكفاية‌﵀ قال فيها بعدم إمكان الترتّب عقلاً، لأنّ الأمر بالضدّين في عرض واحد يلزم منه طلب المحال وطلب الجمع بين الضدين كالأمر بازالة النجاسة عن المسجد وإقامة الصلاة، فلا تصحّ الصّلاة، على هذا في وقت إزالة النجاسة إذا عصىٰ وتركها، وذلك أنّ التضاد يلزم من إطلاق الأمر بهما يعني أن كلاًّ من الأمرين يقتضي فعل متعلّقه في صورتي فعل ضدّه وتركه.

ولكن يرد عليه أنّه إذا ارتفع إطلاق كلّ منهما أو إطلاق أحدهما لم يلزم محذور طلب الجمع بين الضدين في عرض واحد، ورفع الإطلاق يكون بكون الأمر بالمهم على فرض ترك فعل الأهمّ أو البناء على عدم فعله بأن يقال:

إنّ الأمر بالمهمّ ليس بنحو الإطلاق بل مشروط بعصيان الأهمّ أو البناء على عدم فعله، فيرفع اليد عن الإطلاق بعد ثبوت أصل الأمر، ولا ضير فيه أصلاً.

إن قلت: على القول بالترتب يلزم العقابين إذا خالف في إتيان المهم أيضاً عقاب على «عصيان الأهمّ» وعقاب على «عصيان المهم» مع أنّه ليس في الواقع الاّ واجب واحد عليه لعدم تمكّنه الاّ من امتثال أحد الأمرين كما هو المفروض في بحث الترتّب.

قلنا: على تسليم ذلك أنّه لايمنع لزوم العقابين على القول بصحّة الترتّب من القول به لأنّ العقاب أمر عقلي على مخالفة المأمور به وهنا مخالفتان على القول بصحّة الترتّب.

الفرق بين «الشبهة المحصورة» و«غيرالمحصورة» وفيها أقوال:

فـــائدة: واعلم أنّ الفرق بين الشبهة المحصورة وغير المحصورة من وجوه:

منهــا: ما يعسر عدّه.

ومنها: ما عن الشيخ الأنصاريﷺ من أنّ الشبهة غير المحصورة ما كان احتمال التكليف في الأطراف منه موهوناً لكثرة الأطراف.

ومنها: ما قيل إنّ الميزان هو الصدق العرفي أنّه غير محصور.

ومنها: ما قيل من أنّ الميزان في كون الشبهة غير المحصورة عدم: تمكّن المكلّف من المخالفة القطعية بإرتكاب جميع الأطراف.

و قد أورد عليها إيرادات لا نتعرّض لها في هذا المختصر والأولىٰ إحالتها على العرف حيث إنّ العرف حتّى النساء والصبيان فضلاً عن الرّجال يعرف الشبهة غير المحصورة ويحكم بعدم الاجتناب من جهة العسر والحرج.

و ممّا ذكرناه يعلم حكم ما لوكان المعلوم بالإجمال كثيراً أيضاً كأطراف الشبهة وقد يعبّر عنه بشبهة الكثير في الكثير كما لو فرض كون أطراف الشبهة ألفاً والمعلوم بينها مائة مثلاً فإنّ الألف ـ وهي أطراف الشبهة ـ وإن كانت كثيرة إلاّ أنّ نسبة المعلوم إليها هي نسبة الواحد إلى العشر فهو ليست من الشبهة غير المحصورة بل من المحصورة الّتي يجب الاجتناب عنها.

نعـم إذا فـرض كـون الأطـراف في مثلـه آلاف كثيـرة يكون من الشبهــة غير المحصورة.

إشارة إلى الفرق بين «الشبهة المصداقية» و«الشبهة المفهومية»

فائدة: الفرق بين الشبهة المصداقية والمفهومية؛ هو أنّ الشبهة المصداقية تكون فيما إذا علم معنى اللفظ مثل «العالم» و«المتّقى» وشكّ في مصداقه كما إذا شكّ في زيد أنّه عالم أو جاهل، والماء المطلق واضح المفهوم ولكن شكّ في كون هذا الماء مطلقاً أم لا.

و الشبهة المفهوميّة هي مالم يوّضح أصل المقصود، كما اذا شككنا أنّ الفسق يتحقّق بإرتكاب مطلق المعصية أو بإرتكاب الكبيرة فقط.

ثمّ إنّه لا يجوز التمسّك بالعام في الشبهة المصداقية كما إذا ورد: «**أكرم العلماء إلاّ فسّاقهم**» و شكّ في كون زيد عادلاً أو فاسقاً؟ مع العلم بكونه عالماً ولا يجوز التمسّك بأصالة العموم في هذه الشبهة المصداقية حتّى يجب إكرامه إذ لا دلالة في كلام المولى على كون زيد عادلاً أو فاسقاً فلابدّ في معرفة حكم زيد من الرجوع إلى الأُصول الموضوعية؛ كاستصحاب فسقه أو عدالته لا إلى عموم «**أكرم العلماء**».

نعم لو كان الشكّ في خروج زيد المشكوك في عدالته وفسقه مسبّباً عن الشكّ في إجمال مفهوم المخصّص و تردّده بين الأقلّ و الأكثر، بأن شكّ في أنّ الفسق يتحقّق بارتكاب مطلق المعصية أو بارتكاب الكبيرة فقط فالأظهر جواز التمسّك بالعموم؛ لأن مرجع الشكّ في الفرض إلى الشكّ في أصل التخصيص للعامّ والأصل عدمه، فمرتكب الصغيرة يشمله العام و القدر المتيقّن من الخاصّ

هـو مرتكـب الكبيـرة، و مرتكـب الصغيـرة كـان داخـلاً مـن الأوّل، فخـروجـه بسبـب التخصيص غير معلـوم، فهـذا مـن قبيل الشبهـة المفهومية فالّتمسـكّ في مثله بالعامّ جائـز.

ثمّ إنّ كلاًّ من الشبهة المصداقية والشبهة المفهومية مـن قـبيل الخـاص المجـمل والإجمال تارة يكون في مصداق الخاص يسمّى بالشبهة المصداقية، وأُخرىٰ في مفهوم الخاصّ يسمّى بالشبهة المفهوميّة، ولا يخفى أنّ ما ذكرناه مـن الفـرق بـين الشـبهة المصداقية والشبهة المفهومية من عدم جواز التمسّك بالعام في الأوّل وجوازه في الثاني في مثالنا المتقدّم إنّما المقصود منه الإشارة إلى الفرق بينهما إجمالاً والاّ لكل واحد من الشبهة المصداقية والمفهوميةأقسام وفيها خلاف ونزاع بين الأعلام، وتفصيل ذلك لا يسعه هذا المختصر.

الحكم في تعارض الأصلين التساقط، والفرق بين «السببي» و«المسبّبي» و«الأصل الموضوعي» و«الأصل العملي»

فـائدة: الحكم في تعارض الأصلين إذا لم يكن أحدهما حاكماً على الآخر، هو «التساقط» لا «التخيير»، كأصالتي الحلّ في طرفي العلم الإجمالي مثلاً: إذا كان أحد الطرفين حراماً أو نجساً يكون جريان أصالة الحلّ في أحد هما معارضاً بجريان أصالة الحلّ في الآخر، وهكذا أصالة الطهارة في أحد الطرفين معارض بجريانها في الطرف الآخر فيسقطان فيحكم بالاحتياط.

و أما إذا كان الأصلان من قبيل السببي و المسبّبي بأن كان الشكّ في أحدهما سبباً للشكّ في مورد الآخر كالشكّ في التذكية حيث يكون سبباً للشكّ في الحلّيّة، فالشكّ في الحلية مسبّب عن الشكّ في التذكية وكان السببي حاكماً لحكومة استصحاب عدم التذكية على أصالة الحلّ في اللّحم المشتبه، و كما إذا غسل الثوب المتنجّس بماء قليل مستصحب طهارته، فإنّ الشكّ في زوال نجاسة الثوب مسبّب عن الشكّ في بقاء الماء على طهارته، ويكون طهارة الثوب من الآثار الشرعية المترتّبة على طهارة الماء، فإنّ الأصل الجاري في ناحية السبب مقدّم على الأصل الجاري في ناحية المسبّب؛ لأنّ الشكّ في المسبّب يدور وجوداً وعدماً مدار الشكّ في ناحية السبب، ومع زوال الشكّ في ناحية السبب بإحراز طهارة الماء بالتعبّد الاستصحابي لا يبقى مجال للشكّ في زوال النجاسة عن الثوب المغسول به بل يبنى على طهارته تعبّداً.

نعم لابدّ في تقدّم الأصل السببي أن يكون محرزاً للموضوع بالنسبة إلى ما شكّ فيه في ناحية السبب وإلاّ لا يكون حاكماً كما إذا قلنا بطهارة الجلد أو اللحم ممّا شكّ في تذكيته تمسّكاً بأصالة الطهارة فيه، وشككنا في جواز الصلاة في هذا الجلد، فأصالة الطهارة لا تكون حاكماً ومقدماً على أصالة عدم جواز الصلاة فيه؛ إذ لا يحرز بها التذكية الّتي هي شرط من جواز الصلاة فيه حتّى ليزول به الشك، وغاية الأمر يحرز بها الطهارة عند كون الشيء مشكوك التذكية على قول لا يخلو عن إشكال بل مردود عند المشهور وإن اختاره سيدنا الأُستاذ الخوئي رحمه الله.

تنبيـه: لا يخفى أنّ تقديم «السببي» على «المسبّبي» إذا كان محرزاً للموضوع، إنّما هو من باب الأصل الموضوعي الّذي يجري لإثبات موضوع الحكم، وهو يقدم على الأصل العملي وهو حاكم عليه؛ كما إذا شكّ في أثناء الوضوء في خروج سبب الحدث، فإنّ أصالة عدم خروج أسباب الحدث تقدّم على قاعدة الاشتغال الّتي تقتضي اعادة أعمال الوضوء، وعلى استصحاب الحدث الّذي يتوضّأ منه، وهكذا استصحاب طهارة الماء وإطلاقه يقدّم إذا شكّ فيهما على قاعدة الاشتغال واستصحاب الحدث، وكذا لو اشتبهت الزوجة بالأجنبيّة لا يجوز وطؤها ولا النظر إليها؛ لوجود الأصل الموضوعي و هو أصالة عدم حصول العلقة الزوجية بينهما، وهكذا أصالة البراءة في مشتبه الحكم أو الموضوع مشروط بعدم وجود أصل موضوعي في مورده حاكم عليه كما في الفروج و الأموال واللحوم ونحوها؛ لكون حلّية الفروج مشروطة بالسبب المحلّل لها، وحلية الأموال بالملكية أو إذن المالك واللحوم بالتذكية وقابلية المحلّ لها، فإذا شكّ في تحقق شيء من هذه الشروط فالأصل يقتضي عدمه في هذه الموارد يقدّم «الأصل الموضوعي» على «الأصل العملي».

وجه إطلاق الفقيه والقاضي والحاكم والمفتي و المجتهد على شخص واحد الاعتبارات المختلفة

فـــائدة: يطلق الفقيه والمجتهد والقاضي والحاكم والمفتي عــلى شــخص واحــد بالاعتبارات المتغايرة، ألا ترىٰ أنّهم يذكرون للفقه تعريفاً وللاجتهاد تـعريفاً آخـر ويذكرون العلم في تعريف الفقه والظنّ في تعريف الاجتهاد حيث يقولون إنّ الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بحكم شرعيّ، والمراد منه الظنّ المعتبر شرعاً لا مطلق الظّن، ويراد من الحكم الشرعي حكم الله النفس الأمري، وبعد حصول الظن به يصير حجّة عليه، ويكون ذلك الظنّ حينئذٍ من الأحكام الظاهرية، فيصير ذلك مورداً للعلم ويصير بسبب لحاظ حصول العلم بذلك الحكم الظاهري الحاصل مـن الظـنّ فقيهاً، ويطلق عليه الفقيه بهذا الاعتبار فيكون إطلاق الفقيه مسبوقاً بملاحظة حال الاجتهاد، وأمّا إطلاق المفتي فإنّما هو بالنظر إلى الجواب عن المسائل مـع قطع النظر عن أشخاص موضوعاتها وإطلاق القاضي مع النـظر إلى أشـخاص إلى أشـخاص موضوعات الأحكام في دفع الدواعي والحاكم بالنظر إلى تسلّطه على الرعيّة، وأولويته بالأيتام والسفهاء والغيّب وغيرها.

وقد ذكرنا في الفرق بين الدليل الاجتهادي والفقاهتي ما ينفع في المقام فراجع .

الفرق بين أقسام الاستصحاب الكلّي

فـائدة: الاتسصحاب الكلّي هو استصحابه فيما إذا تيقّن ببقاء الكلّي في ضمن فرد من أفراده، ثمّ شكّ في بقاء ذلك الكلّي، وهو على أقسام ثلاثة:

القسم الأول: أن يكون الشك في بقاء ذلك الكلّي من جهة الشك في بقاء نفس ذلك الفرد الّذي تيقّن بوجوده سابقاً، والظاهر أنّه لا خلاف في جريان الاستصحاب في الكلّي بل في الفرد أيضاً في هذا القسم؛ كما إذا علمنا بوجود «زيد في الدار» فنعلم بوجود الإنسان فيها فإذا شككنا في الكلّي أو في بقاء الفرد يجري الاستصحاب لشمول أدلة الاستصحاب وعدم المانع منه.

القسم الثاني: أن يكون الشكّ في بقاء الكلّي من جهة الشكّ في تعيين ذلك الفرد المتيقّن في السابق بأن يتردّد الفرد بين ما هو باق جزماً وبين ما هو مرتفع جزماً لأنّه إذا كان الفرد الّذي تحقق الكلّي في ضمنه ممّا له عمر طويل فهو باق وإن كان ممّا له عمر قصير فهو مرتفع ومن جهة هذا الترديد، وعدم التعيين حصل الشكّ في بقاء الكلّي وكما إذا علمنا إجمالاً بخروج بلل مردّد بين أن يكون بولاً أو منيّاً ثمّ توضّأ فإنّه في هذا الحال تيقّن بحصول الحدث الكلّي في ضمن هذا الفرد المردّد، فإن كان البلل بولاً فحدثه أصغر قد ارتفع بالوضوء، وإن كان منيّاً لم يرتفع بالوضوء، والظاهر أنّ الاستصحاب يجرى في الكلّي دون الفرد، فلا يجوز له مسّ المصحف الشريف وأمّا في الفرد فيجري فيه استصحاب عدم خصوصية الفرد، فلا يحرم عليه دخول المسجد وقراءة العزائم، ولا يجري فيه الاستصحاب لعدم تحقّق الموضوع فيه والأصل ينفي خصوصية الفرد وفى جريان الاستصحاب في الكلّي في القسم الثاني إيرادات وإشكالات ودفع لها لا نتعرّض لها في هذا المختصر.

و **القسم الثالث:** أن يكون الشك في بقاء الكلّي من جهة الشك في حدوث فرد

آخر مقام الفرد الأوّل المعلوم ارتفاعه بعد وجوده، واحتمال وجود فرد ثان غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه على نحوين، بل على أنحاء ثلاثة:

الأوّل: احتمال حدوث الفرد الثاني في ظرف وجود الأول. **الثاني**: احتمال حدوثه مقارناً لارتفاع الأول. **والثالث**: تبدّل الفرد بفرد آخر كتبدّل السواد الشديد بالضعيف و الحقّ ـ كما عليه أهله ـ عدم جريان الاستصحاب في الكلّي في القسم الثالث في غير صورة التبدّل كتبدّل السواد الشديد بالضعيف، وإن كان هنا احتمالات وأقوال جريانه مطلقاً وعدمه مطلقاً والتفصيل بين النحو الأول والثاني بل الثالث منه؛ فيجري في الأوّل و الثالث و لايجري في النحو الثاني و به قال الشيخ الأنصاريﷺ.

الفرق بين «الاستصحاب القهقري» و«الاستصحاب المصطلح»

فائدة: الاستصحاب القهقري هو ماكان مشكوكاً في الزمان السابق و متيقّناً في الزمان اللاّحق عكس الاستصحاب المعروف ولايشمله دليل الاستصحاب؛لانّ قوله﵇: «**كنت على يقين من طهارتك فشككت**» صريح في تقدم متعلّق اليقين على متعلّق الشكّ.

نعم قد قيل بحجّية هذا الاستصحاب في مورد واحد وهو ما إذا كان معنى اللفظ ثابتاً بالجزم في العرف الحاضر وشكّ في أنّه هل كان في اللّغة وعرف الأئمّة﵈ كذلك أم لا، فيحكم بكون اللفظ حقيقة في اللّغة وعرف الأئمّة﵈ أيضاً بأصالة عدم النقل وحجّية الاستصحاب في خصوص هذا المورد ثابتة ببناء العقلاء ولولا حجّيته لانسدّ علينا باب الاستنباط لاحتمال كون الفاظ الأخبار في عرفهم﵈ ظاهرة في غير ما هي ظاهرة فيه في عرفنا الحاضر.

الفرق بين «المفهوم المردّد» و«الفرد المردّد» و«الفرد المنتشر» و«صرف الوجود» و«وجود السعة» و«وجود الحصّة» و«لا يجوز الاستصحاب في الشبهة المفهومية»

فـائدة: المفهوم إذا تردّد كتردّد مفهوم الليل بين استتار القرص وذهاب الحمرة المشرقية عن سمت الرأس بناء على عدم اتّحادهما مع توقّف الحكم على دخول الليل كوجوب الصوم إلىاللّيل، وكذا تردّد مفهوم الكرّ بين أن يكون ثلاثة أشبار في ثلاثة، أو ثلاثة ونصف في ثلاثة ونصف، وغيرهما من الشبهات المفهومية لايجوز في مثلها أن يجرى الاستصحاب حتّى يثبت عدم دخول اللّيل وعدم الكرّية؛ لأنّ الاستصحاب لا يبيّن المفهوم.

نعم يقال بعدم جواز الإفطار وعدم جواز الصّلاة بمجرّد استتار القرص من باب الاشتغال إذا تردّد المفهوم.

و أمّا الفرد المردّد كما إذا علمنا بوجود حيوان في الدار ثمّ شككنا في وجوده لأجل الشكّ أنّه كان فيلاً حتّى يطول عمره أو بعوضة حتّى يموت إلى الآن لفرض كونه قصير العمر، وفى جريان الاستصحاب فيه إشكال فهو من باب القسم الثاني من استصحاب الكلّي وذكرنا حكمه فراجع.

و الفرد المنتشر وصرف الوجود بمعنى واحد بمنزلة النكرة والجنس في النحو والمنطق، ووجود السعة مثل الشجر الّذي لا قيد فيه ووجود الحصّة مثل شجرالرمّان فيه قيد؛ حيث أنّه حصة منه.

الفرق بين «قاعدة اليقين» و«الاستصحاب»

فـائدة: الفرق بين الاستصحاب والشكّ الساري هو أنّه يلزم اجتماع اليقين والشكّ في الاستصحاب، ولا يجتمعان في قاعدة اليقين والشكّ الساري بل يتبدّل اليقين بالشكّ وسرى الشك إليه ومن أجل ذلك عبّروا عن مورد قاعدة اليقين بالشكّ الساري، وهما بمعنى واحد؛ مثلاً: إذا تيقّن بحياة زيد يوم الجمعة ثمّ شكّ يوم السبت في حياته يوم الجمعة ؛ بأن سرى الشكّ بيوم الجمعة وتبدّل يقينه السابق بالشكّ فلا يكون من مورد الاستصحاب؛ لأنّه لم يحرز المتيقّن السابق حتّى يشمل قوله عليه السلام : **«أبق ما كان كما كان»** وهكذا قوله عليه السلام: **«لا تنقض اليقين بالشكّ»**.

و الوجه في عدم شمول دليل الاستصحاب لقاعدة اليقين هو أنّ التعبّد الاستصحابي ناظر إلى البقاء في ظرف الشك فيه بعد كون الحدوث محرزاً بخلاف قاعدة اليقين؛ فإنّ التعبّد فيها على فرض شمول دليل الاستصحاب لها، إنّما هو بالحدوث بعد كونه غير محرز، وفرض الإحراز وعدمه لايمكن جمعهما في دليل واحد. مضافاً إلى لزوم التعارض على فرض شمول روايات الاستصحاب لقاعدة اليقين، وذلك أنّه إذا تيقّنا بعدالة زيد يوم الجمعة مثلاً وشككنا يوم السبت في عدالته يوم الجمعة لاحتمال كون اليقين السابق جهلاً مركّباً، فباعتبار هذا اليقين تجري قاعدة اليقين على فرض شمول دليل الاستصحاب له ومقتضاه الحكم بعدالة زيد يوم الجمعة، و حيث إنّه لنا يقين بعدم عدالته سابقاً وشكّ فيها يوم الجمعة يجرى الاستصحاب، ومقتضاه الحكم بعدم عدالته يوم الجمعة، فيقع التعارض بين الاستصحابين، فلايمكن اجتماعهما في دليل واحد؛ إذ جعل الحجّية للمتعارضين بجعل واحد غير معقول.

نعم لودلّ دليل آخر غير أدلّة الاستصحاب على حجّية هذه القاعدة لم يكن مانع من الأخذ به وإلّا لا دليل على اعتبارها.

الفرق بين «الاستصحاب» وبين «قاعدة المقتضي» و«المانع»

فـائدة: و غير خفي أنّ أدلة الاستصحاب لا تشمل قاعدة المقتضي و المانع؛ لأن المستفاد من أدلة الاستصحاب حرمة نقض اليقين بالشكّ، و لا يصدق النقض المذكور إلاّ فيما إذا كان الشكّ، متعلّقاً بعين ما تعلّق به اليقين، و ليست قاعدة المقتضي و المانع كذلك إذ اليقين فيها متعلّق بوجود المقتضي، و الشكّ متعلّق بوجود المانع، فإذا صببنا الماء لتحصيل الطهارة من الخبث مثلاً، وشككنا في تحقّق الغسل لاحتمال وجود المانع، من وصول الماء فلنا يقين بوجود المقتضي و هو انصباب الماء، و شكّ في وجود المانع، فعدم ترتب آثار الطهارة لا يصدق عليه نقض اليقين بالشكّ، لعدم تعلّق اليقين بالطهارة، بل بوجود المقتضي، وليست الطهارة من آثار وجوده فقط، بل يتوقّف على عدم المانع أيضاً والمفروض أنّه لا يقين بعدم المانع ليكون الطهارة متيقّنة.

وقد يتمسّك في موارد قاعدة المقتضي و المانع بأصالة عدم المانع، فبعد إحراز صبّ الماء بالوجدان و عدم المانع بالأصل يحكم بوجود الطهارة.

ويرد عليه أنّ الأثر الشرعي ليس مترتّباً على عدم الحاجب، بل على الغسل ولا يمكن إثبات الغسل بأصالة عدم الحاجب إلاّ على القول بالأصل المثبت، وقد يتمسّك لإثبات قاعدة المقتضي والمانع بسيرة العقلاء بدعوى استقرارها على الحكم بوجود المعلول بعد العلم بوجود المقتضي مع الشكّ في وجود المانع.

وردّ هذا بأنّه لم يثبت لنا استقرار هذه السيرة، بل ثبت خلافها كما لورمى حجراً

إلى أحد، وشكّ في وجود المانع عن وصوله إليه، فهل يحكم العقلاء بتحقّق القتل وجواز القصاص هذا.

ولكن يمكن أن يقال بأنّ السيرة إذا كانت ممّا يعتدّ به العقلاء مع إمضاء الشارع لها، وإلاّ فلا اعتبار بها فيمكن أن يفرّق بين موارد السيرة وأيّ مورد ثبت إمضاء الشارع لها ويعتدّ به العقلاء، فيعمل بالقاعدة فيه وإلاّ فلا، وعليك التأمّل في السيرة المستمرّة إلى الزمن الشارع وكانت بمرآى ومسمع منه.

هل الاستصحاب «أصل» أو «أمارة» و «ما الفرق بينهما» و ما وجه «إطلاق الأصل المحرز» و«المتمّم للاستصحاب» و «ماهو المراد من استصحاب حال العقل»

فائدة: الاستصحاب؛ إن قلنا إنّه مستفاد من الأخبار وهي دليله كما هو الحقّ يكون من الأصول حيث يستفاد من قوله عليه السلام: **«لا تنقض اليقين بالشكّ، بل انقضه بيقين آخر»**

إنّ حكم الواقعة المشكوكة بما هو مشكوك هو الحكم السابق من دون نظر إلى الواقع ويحرم نقض الحالة السابقة.

وإن قلنا إنّه مستفاد من العقل وهو حجّة له وإنّه حكم عقلي حيث بعد كون الشيء متيقّن الوجود سابقاً ومشكوكاً لا حقاً يحكم العقل ببقائه ولو بالظّن نظير الاستحسان العقلي فيكون حينئذٍ أمارة من حيث كشفه عن الواقع كما أنّ الأمارة ليست بنفسه حكماً بل كاشف عن الحكم الواقعي وكذا حكم العقل في الإستصحاب

ناظر إلى الواقع وكاشف له كالأمارة.

والحاصل؛ أنّ من قال أنّه أصل قال: إنّما جعله الشارع مرجعاً للمكلّف عند الشكّ والحيرة ولانظر له إلى الواقع، وإنّما حكمه في الظاهر الحكم المتيقّن في السابق.

ومن قال إنّه أمارة قال: فيه جهة الكشف عن الواقع، وشأن الحكاية عنه كالأمارة لأنّ اليقين السابق غالباً يوجب الظّن بالبقاء.

والأظهر كونه أصلاً؛ لأنّه إنّما اعتبر من أجل الشكّ في الواقع وان كان فيه جهة الحكاية عن الواقع، ولذا يقال له أيضاً: الأصل المحرز[1] والمتمّم؛ لأنّه بدليل الاستصحاب يتمّ الكشف الناقص الذي كان قبل دليل الاستصحاب.

والمراد من استصحاب حال العقل كما في بعض التعبيرات هو استصحاب ما قبل الشرع المعرّى عن كلّ حكم ولو من العقل. ولكن يمكن أن يقال كما قيل أنّ الدليل الدال على وجود المستصحب ان كان هو العقل يعبّر عنه باستصحاب حال العقل و انّ الدليل الدالّ عليه الدليل السمعي من الكتاب أو السنة يعبّر عنه باستصحاب حال الشرع و ان كان هو الإجماع يعبّر عنه باستصحاب حال الإجماع.

الفرق بين «أقسام الماهيّة» و«أقسام الكلّي»

فائدة: الماهية قد تأخذ «بشرط لا»؛ أي بشرط أن لا يكون معها شيء. وقد تأخذ «بشرط شيء»؛ وهي نقيض الأولى. وقد تأخذ «لا بشرط»، وتسمّى الأولى

---

(١) والأُصول المحرزة هي الناظرة إلى الواقع كالاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز ونحوها وهى تقوم مقام القطع الطريقى والقطع المأخوذ في الموضوع على نحو الطريقيّة.

والأُصول غير المحرزة هي التي ليست ناظرة إلى الواقع بل هي متكفّلة لبيان الوظائف العمليّة فقط عند الشكّ في الواقع كالاحتياط والبراءة والتخيير.

«المجرّدة» والثانية بـ«المخلوطة» والثالثة بـ«المطلقة».

مفهوم الكلّي يسمّى «كلّياً منطقياً»؛ أي المفهوم الّذي لا يمتنع فرض صدقه على كثير و معروضه يسمّى «كلّياً طبعيّاً»؛ أي ما يصدق عليه هذا المفهوم كالإنسان و الحيوان لوجوده في الطبائع و المجموع من هذا العارض و المعروض، يسمّى «كلّياً عقليّاً» كالإنسان الكلّي و الحيوان الكلّي؛ إذ لا وجود له إلاّ في العقل، فإن قيل الكلّي المنطقي أيضاً كذلك قلنا: نعم ولكن وجه التسمية لا يجب فيها الاطّراد.

و لا يخفى أنّ الكلّي المنطقي غير موجود في الخارج فإن الكلّية إنّما تعرض للمفهومات في العقل و كذا الكلّي العقلي غير موجود في الخارج فإن انتفاء الجزئي يستلزم انتفاء الكلّي و إنّما النزاع في إنّ الطبيعي الإنسان من حيث هو الإنسان الّذي يعرضه الكلّية في العقل مع قطع النظر عن عروض الكلّية و إلاّ لم يكن موجوداً في الخارج هل هو موجود في الخارج بوجود أفراده أم لا بل ليس الموجود فيه إلاّ الأفراد؟

الأوّل: مذهب جمهور الحكماء.

والثاني: مذهب بعض المتأخّرين.

و **قيل:** في وجه عدم وجود الكلّي الطبيعي في الخارج أنّه لو وجد في الخارج في ضمن الأفراد لزم اتّصاف الشيء الواحد بالصّفات المتضادّة و وجود الشيء الواحد في الأمكنة المتعدّدة، و فيه تأمّل؛ لأنّه ليس المراد اتّصاف الشيء الواحد بالشخص بالصفات بل بالنوع.

الفرق بين «اللابشرط المقسمى» و«اللابشرط القسمى»

فـائدة: «اللابشرط المـقسمى» هو ما يكون مـقسماً لكـلّ مـن «لابـشرط» و«بشرط لا» و«بشرط شيء» فهو الماهية القابلة للإنقسامات وقد تقدّم ان الماهية تنقسم إلى مطلقة ومخلوطة ومجرّدة الأولىٰ منها مهيّة اللابشرط والثانية بشرط شيء والثالثة بشرط لا وقد تقدّم معانيها وقيل أنّ كلّي الطبيعي هي المـاهية الّـتي تكـون مقسماً للمطلقة والمخلوطة والمجرّدة وقد تقدّم معانيها.

«و اللابشرط القسمي» هو الماهيّة الّتي لوحظ فيها كونها لا بشرط و اللابشرط المقسمى لم يلحظ فيها حتّى لحاظ أنّالماهية كذلك بل لوحظت مهملة مجملة من حيث الإطلاق والتقييد فهي الماهية المهملة والمبهمة و من هذا القبيل كلّي الطبيعي الّذي وقع الكلام في وجوده على ماذهب اليه السبزواري وذهب آخرون إلى أنّـه مـن قـبيل اللابشرط القسمي كما أنّ الإطلاق عند المـشهور المـاهية المـرسلة في ضـمن جمـيع الخصوصيات هو من قبيل اللابشرط القسمي .

وجعل الفرق بيناللابشرط المقسمى بالإعتبار ممّا لا وجـه له كـما أنّ ارجـاع اللابشرط القسمى إلى بشرط لا أو بشرط شيء لا وجه له أيضاً.

وأسماء الأجناس عندالمشهور موضوعةللماهية اللابشرط القسمي وعند سلطان العلماء﷫ موضوعة للماهية المقسمي المحفوظة مع بشرط لا وبشرط شيء ولا بشرط.

ويظهر الثمرة بين اللابشرط القسمي والمقسمي عند تقييد الماهية فإنّه بناء على كون الشيء من اللابشرط القسمي يلزم المجازية عـند التـقييد فـانّ التـقييد يـضادّ الإطلاق واما إذا كان على نحواللابشرط المقسمي لايلزم المجازية عند تقييد المـاهية لأنّها لوحظت مجملة من الإطلاق والتقييد كما من أسماء الأجناس عند بعض، لأنّها

عند بعض بنحو اللابشرط المقسمي فلا يلزم المجازية عند التقييد بخلاف قول المشهور فإنّها بنحو اللابشرط القسمى فيلزم المجازية مثلاً إذا قلت أكرم رجلاً عالماً يلزم المجازية على قول المشهور في أسماء الأجناس وعلى بعض لايلزم المجازية.

الفرق بين «الوجود الخارجي» و«الذهني» و «الاعتباري» و«الانتزاعي» و«التنزيلي» و«التنزّلي»

فائدة: الوجود إمّا «خارجي» أو «ذهني». و كلّ منهما: «مستقل» و «غير مستقل».

فهذه الأقسام الأربعة:

الأوّل: مثل الجواهر بأنواعها من النفس والعقل والصورة والمادّة والجسم ولذا قالوا: إنّ وجودها في نفسها لنفسها يعني لا تحتاج إلى موضوع محقّق في الخارج.

والثاني: كالمقولات التسع العرضية فلا يعقل تحقّق عرض بدون موضوع يتقوّم به، ولذا قالوا: إنّ وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه.

والثالث: وهو الموجود الذّهني المستقل كمفاهيم الأسماء.

والرابع: وهو الموجود الذّهني غير المستقل كمفاهيم الحروف.

ومن الوجود ما هو اعتباري وهو ما كان باعتبار المعتبر كالمالكيّة حيث إنّها

تحصل باعتبار إضافة مال إلى أحد، ومنه ما هو انتزاعي وهو أقلّ وأخسّ من كلّها؛ لأنّه لا وجود له حتّى بوجوده الاعتباري بل هو مجرد انتزاع بحكم العقل كـالمانعيّة والشّرطيّة والسببيّة حيث إنّها تنتزع من قولهعليه السلام:

«لا تصلّ في وبر مالا يُؤكل لحمه».

ومن الوجود ما هو **«تنزيلي»** و**«تنزّلي»**.

الأوّل: مثل «تنزيل زيد منزلة الأسد» في قولنا:**«زيدٌ كالأسد»**

الثاني: مثل الصلاة إيماء وجلوساً والفرق بين التنزيلي والتنزّلي هـو أنّ الأوّل تنزيل شيء على منزلة شيء لم يكن منه حقيقة مثل: **«زيد أسد»** حيث **«إنّ زيداً ليس بأسدٍ»** ولكن نزّل منزلته. والثاني تنزيل على مرتبة أدنى من الأوّل مع كونه عين الأوّل حقيحة مثل الركوع الايماني، حيث إنّه عين الركوع الحقيقي ولكن بمرتبة أدنى منه.

ثمّ من الأمور ما له واقعية ولكن لا وجود له في الخـارج مثل استحالة اجتماع الضّدين أو النقيضين حيث إنّها ثابتة في الواقع ولكن ليست موجوده في الخارج.

الفرق بين معني الواسطة في «العرض» و«الإثبات» و«الثبوت» و«العرض الذاتي» و«الغريب»

فـائدة: واعلم أنّ الواسطة في **«العروض»** هي الواسطة في الحمل الموجب لصحّة اسناد عرض إلى غير معروضه مجازاً كـإسناد الحركة إلى الجالس في السفينـة، فإنّ الحركة محمولـة على السفينة حقيقـة، و عـلى الجـالس مجـازا؛ و لذا يصحّ سلبها عنه.

والواسطة في **«الثبوت»** الواسطة في وجود الشيء كعلّية النّار للحرارة.

والواسطة في**«الإثبات»** هيالسبب للعلم بالشيء كعلّية الدخان للعلم

بوجود النار.

ثمّ إنّ العرض إما ذاتي وإما عرض غريب؛ أمّا الأوّل (الذاتي): فالملاك فيه كون العارض محمولاً حقيقة على المعروض، بحيث يعدّ من إسنا الشيء إلى ما هو له، ولا يصحّ سلبه عنه مثل عروض الوجوب للصلاة والحرمة لشرب الخمر، ومثل عروض الحجّية للخبر الواحد.

والثاني: وهو العرض الغريب ما كان عروضه على الشيء وحمله عليه مجازيّاً وكان بحال متعلّق الموصوف لا نفسه كإسناد الحركة إلى الجالس في السفينة، فإنّ الحركة محمول على السفينة حقيقة وعلى الجالس مجازاً ولحوق مسائل العلم على موضوعه من قبيل العرض الذّاتي لا الغريب.

الفرق بين الاستدلال «اللمّي» و«الإنّي»

فائدة: الاستدلال اللمّي هو الاستدلال بالعلّة كالاستدلال بارتفاع الحرارة على كون الحديد متمدّدة.

والاستدلال الإنّي هو الاستدلال من المعلول إلى العلّة كالاستدلال على وجوده تبارك وتعالى بالمخلوقات ووجه التسمية فيهما أنّ اللّمّي من اللمّية بتشديد «الميم» وهي العلّة مصدر صناعي مأخوذ من كلمة «لم» لأنّه يعطى اللمّية في الوجود والتصديق معاً في الاستدلال بالعلّة على المعلول.

وأمّا وجه تسمية الإنّي به فلأنّه يعطى الإنّية، والإنّية مطلق الوجود، والإنّية بتشديد «النون» مصدر صناعي كاللمّية مأخوذ من كلمة إنّ المشبّهة بالفعل الّتي تدلّ على الثبوت والوجود فالعلم بوجود المعلول سبب للعلم بوجود العلّة.

معنى «التّسلسل» ووجه بطلانه

فــائدة: التسلسل هو ترتّب علل ومعلولات بحيث يكون السابق علّة في وجود لا حقه، وهو باطل، لأنّ جميع تلك السلسة الجامع لجميع الممكنات تكون ممكنة لا تّصافها بالاحتياج، فتشترك بجملتها في الإمكان فتفتقر إلى مؤثر فمؤثّرها إمّا نفسها أو جزؤها أو الخارج عنها، أمّا الجزء والنفس فباطل لاستحالة تأثيرالشيء في نفسه وإلاّ لزم تقدّمه على نفسه؛ وهو باطل وأمّا الثالث إن كان واجباً فهو المطلوب وإن كــان ممكناً ننقل الكلام إليه.

الفرق بين العقل «العملي» و«النظري»

فــائدة: الفرق بين العقل العـملي والنـظري إنّما هـو بحسب الاخـتلاف بـين المدركات فإن كان المدرك (بالفتح) ممّا ينبغي أن يفعل أو أن لا يـفعل مـثل حسـن الإحسان وقبح الظلم فيسمّى إدراكه عقلاً عملية.

وإن كان المدرك ممّا ينبغي أن يعلم مثل قولهم: الكل أعظم من الجزء، ولا ربط له بالعمل فيسمّى إدراكه عقلاً نظرياً.

معنى «الجهة التقييديّة»

فـائدة: الجهة التقييديّة هي الّتى يقيّد بها الموضوع وإذا ذهب هذا القيد ذهب حكم الموضوع كقولنا: «قلد المجتهد العادل» حيث قيّد الموضوع بالعدالة ومع عدمها لا يجوز تقليده.

الفرق بين كون التكليف من قبيل: «وحدة المطلوب» و «تعدّد المطلوب»

فـائدة: غرض المولى تارة يتعلّق بتعدّد المطلوب كوجوب أداء الدّين الحـالّ الموقّت بوقت خاصّ مع القدرة على أدائه كذلك، وإذا عصى وأخّر الأداء مـدّة مـن الزمان فات أحد المطلوبين، وهو الأداء في وقته وبقي المطلوب الآخر؛ وهو أصل أداء الدين يقال لهذا النحو من التكليف إنّه من قبيل تعدّد المطلوب وهكذا قضاء الصلاة إن قلنا إنّ قضاء الصلاة ليس بأمر جديد فيكون الصلاة من قبيل تعدّد المطلوب وإن قلنا إنّه بأمر جديد فيكون من قبيل وحدة المطلوب نظير ردّ السلام الّذي يكون وجوبه فوريّاً، وبتأخيره عرفاً يسقط التكليف ويكون عاصياً فأيّ مـطلوب إن كـان فـيه غرض واحد للمولى فهو من قبيل وحدة المطلوب، وإن كان فيه غرضان للمولى فهو من قبيل تعدّد المطلوب.

الفرق بين قولهم «بالجملة» و«في الجملة» ومعنى «التعسّف» ومعنى قولهم «دون إثباته خرط القتاد»

فـــائدة: يقال كلمة «بالجملة» على جميع ما أطلق عليه هذه الكلمة، ويقال «في الجملة» على مقدار وبعض ما أطلق عليه لا الجميع مثلاً: إذا قيل: **«الإجماع حجّة في الجملة»** يكون المراد بعض أقسام الإجماع لا جميع أقسام وإذا قيل: **«وبالجملة ما كان في الكافي حجّة»** يكون جميع الروايات الموجودة في كتاب الكافي حجّة.

معنى **«التعسّف»** هو الأخذ على غير الطريق و**«عسف في الأمر»** فعله من غير رويّة ومنه **«عسف في الطريق»** إذا سلكه من غير قصد.

معني قولهم: **«دون اثباته خرط القتاد»** هذا مثال سائر يضرب لكلّ أمر مشكل صعب اذ كلمة خرط موضوعة لغة لجذب الورق من الشجر بباطن كفّ اليد يـقال خرط الورق من الشجر اى انتزعه من الغصن والقتاد شجر صلب له شوك كالإبرة ودون اى اشكل منه.

الفرق بين «الناقل» و«المقرّر» و«الحاظر» و«المبيح»

فائدة: **«الناقل»**؛ هو الدليل المخالف للأصل؛ لاقتضائه نقل المكلّف عن مقتضى الأصل إلى التكليف المخالف للأصل.

و **«المقرّر»** هو الدليل الموافق للأصل؛ لتقريره المكلّف وتثبيته على طبق الأصل.

و **«الحاظر»**؛ من «الحظر» بمعنى المنع وهو الخبر المخالف لأصالة الإباحة لكونه

مانعاً عن الفعل.

و «المبيح»: هو الخبر الموافق لأصالة الإباحة.

قولهم: «مانع» و«مطّرد» و«جامع» و«منعكس»

فائدة: معنى قولهم: التعريف «مانع» وربّما يقال: «مطّرد» أنّه لا يشمل إلاّ المعَّرف (بالفتح) فيمنع من دخول أفراد غيره فيه ويطرده.

وقوله: «جامع» وربّما يعبرّ عنه «منعكس»؛ يعني يشمل جميع أفراد المعَّرف (بالفتح) لا يشذّ عنه فرد. ثمّ وجه إطلاق العكس هنا هو أنّه لمّا كان المعتبر أن يكون النسبة بين الحدّ والمحدود التساوى كما بين في موضعه وكان مرجع التساوي إلى موجبتين كلّيتين اعتبر في صحّة الحدّ من صدق موجبتين كلّيتين أحدهما قولنا: كلّما صدق عليهالحدّ صدق عليهالمحدود، وثانيهما عكسالقضيّة وهو قولنا: كلّما صدق عليه المحدود صدق عليه الحدّ، فيعبرّ عنه بالانعكاس؛ لظهور كونها عكسالقضية الأولى.

ولكن ليس على سبيل العكس الاصطلاحي بل اللغوي إذ في عكس الاصطلاحي ينعكس الموجبة الكلّية موجبة جزئية لا موجبة كلّية.

ثمّ إنّما اعتبروا الأولى طرداً والأُخرىٰ عكساً دون العكس إذ الملحوظ في صحّة التحديد حال الحدّ في مساواته للمحدود، فالأنسب أن يجعل موضوعاً في الكلّية فيأخذ الأخيرة عكسها

و قد يقال كما مرّ للطّرد المنع و للعكس الجمع و الطّرد في اللغة كما في المصباح المنير بمعنىالإخراج والمنع والجريان والتتابع يقال: وأطرده السلطان عن البلد مثل أخرجه منه وزناً ومعنى واطّرد الأمراطّرداً تبع بعضه بعضاً واطّردت الأنهار جرت.

إشارة إلى معنى «العلّة التّامة» ومعنى «العدم والملكة»

فـائدة: «العّلة التّامة» مركّبة من أمور ثلاثة: «السبب» و «الشـرط» و «عـدم المانع». و السبب هو المؤثّـر، و الشرط عبارة عمّا يكون لـه دخل في فعليـة التأثيـر و إن لم يكـن هـو منشأ للأثر، و المانع عبارة عمّا يزاحـم المؤثّـر و يمنعه عنه؛ مثـلاً النّار سبب للإحراق و مماسّتها شـرط لكونها دخيلـة في فعليـة الإحـراق و الرطوبة مانعة عنه.

«العدم و الملكـة» أمـران متقابـلان، أحدهمـا وجـودي و الأخـر عـدم ذلك الوجـود، لا مطلقاً؛ بل مـن موضـوع قابـل لـه، كـ«البصـر» و «العمـى» و «العلم» و «الجهـل»؛ فإنّ العمى عدم البصر عمّن من شأنه البصر، و الجهل عـدم العلم عمّن من شأنه العلم.

الفرق بين قولهم: «مابه الوجود» و«مامنه الوجود»

فـائدة: الفرق بين «ما به الوجود» وبين قولهم «مامنه الوجود» هـو أن الأوّل يستعمل في الواسطة كـ «النهر الصغير» الذي هو الواسطة لوجود الماء في الخـارج. والثاني يقال في منشأ الوجود ومنبعه كالماء في البحر والعين الّذي هو منشأ لوجـود الماء في الأنهار الصغار.

الفرق بين «النوع» و«الصّنف»

فــائدة: الفرق بين «النوع» و«الصنف» هو أن «صنف» كلّ كليّ أخصّ من النوع كالإنسان الشرقي أو الغربي وكالإنسان العالم والجاهل وغيرها من أصناف الإنسان، و«التصنيف» كـ«التنويع» إلاّ أنّ التنويع للجنس، بإعتبار الفصول الداخلة في حقيقة الأقسام و«التصنيف» للنّوع باعتبار الخواصّ الخارجة عن حقيقة الأقسام.

فرق بين «المصحّحة» و«الصحيحة»

فــائدة: الفرق بين «الصحيحة» و«المصحّحة» هو أنّ التعبير بالمصحّحة يكون فيما إذا لم يثبت صحّة الرّوية عند الناقل بل ثبتت الصّحة عند غير النّاقل والتعبير بـ«الصحيحة» فيما إذا ثبتت الصحّة عند الناقل.

إشارة إلى شرط كون «قول اللغّوي معتبراً» وكون «الشياع حجّة»

فــائدة: لا نلتزم بحجّية قول اللّغوي في الأمور الاستنباطي تعبّداً بقولهم: لأنّه لا دليل على اعتبار الظنّ الحاصل من قولهم واتّفاق العلماء وتبانيهم على الرجوع باللّغة إنّما هو من باب الرجوع إلى أهل الخبرة وبعيد أن يكون الرجوع من باب الشهادة حتّى يعتبر التعدّد والعدالة في أهل اللغة.

ثمّ إن الرجوع إلى أهل الخبرة مشروط بحصول الوثوق والاطمئنان بقولهم بالقرائن وبشاهد الحال وبتعدّد الأقوال.

والاطمئنان كالعلم بل هو علم عادى وهو حجّة كالعلم، وعمدة الدليل عليه

السيرة المستمرّة المتّصلة إلى زمن الشارع مضافاً إلى بعض الرّوايات الّتي سنشير إليه.

وقال الشيخ الأنصاري ﷺ في رسائله[١] إنّ العقل حاكم أنّ حصول الظنّ الاطمئناني غير عزيز في الأخبار وغيرها، أمّا غير الرّوايات فلأنّه كثيراً ما يحصل الاطمئناني من الشهرة والإجماع المنقول والاستقرار والأولويّة.

وأمّا الرّوايات فلأنّ الظنّ الاطمئناني ربّما يحصل بصدور الخبر من أخبار من يوثق بصدقه ولو في خصوص الرواية وإن لم يكن إمامياً أو ثقة على الإطلاق.

ثمّ قال الشيخ ﷺ: لا أرى الظنّ الاطمئناني الحاصل من الرّوايات وغيرها من الأمارات أقل عوداً من الأخبار المصحّحة بعدْلَين من أهل الرجال بل أكثر. وقد ذكر الشيخ هذا في باب الإنسداد

والحاصل أن للظنّ مراتب كثيرة بحيث يشبه أوّل مرتبة منه بالشّك وأخرها بالعلم يطلق عليه العلم بالمسامحة العرفية وبينهما مراتب كثيرة.

واعتبار الشياع الّذي هو في الموضوعات بمنزلة الشهرة في الأحكام، ايضاً يكون من باب حصول الاطمئنان منه أو العلم وإلاّ الشياع الظنّي إذا لم يبلغ مرتبة الاطمئنان أو العلم لا اعتبار به ولا حجّة.

وعن الروضة للشهيد الثاني ﷺ: تفسير الشياع أنّه إخبار جماعة بها تطمئنّ النفس من تواطئهم على الكذب، ويحصل بأخبارهم الظّنّ المتأخّم للعلم.

وقال ﷺ: لا ينحصر في عدد، وإفادته للاطمئنان غالبي كما صرّح به في الجواهر.

والروايات الّتي وردت في باب الصوم في جواب من قال للإمام عليه السلام أكون في القرية فيها خمسمائة من الناس، فقال عليه السلام إذا كان كذلك فصُم بصيامهم وأفطر بفطرهم[٢] تشير بل تدلّ على اعتبار الشياع إذا أفاد العلم أو الاطمئنان للنفس.

---

(١) فرائد الأصول: ١٥٢.

(٢) ح ١، باب ١٦، من أحكام شهر رمضان من وسائل الشيعة.

«الشرائط العامّة للتكيف» و«مراتب الحكم»

فـائدة: «**الشرائط العامّة للتكليف**»: هي «**البلوغ**» و«**القدرة**» و«**العقل**»: فالصبي والعاجز والمجنون[1] لا يكلّفون بشيء، هذا بالنسبة إلى الأحكام التكليفيّة وأمّا بالنسبة إلى الأحكام الوضعيّة هذه ليست بشرط كما تقدّم، فالصّبي تحصل له الجنابة ويجب عليه بعد البلوغ الغسل من الجنابة، ويصح قبل البلوغ على الظاهر.

و قيل العلم أيضاً من الشرائط العامّة وردّ هذا بأنّ العالم و الجاهل مشترك في الأحكام الواقعيّة نعم العلم شرط في استحقاق العقاب على مخالفة التكليف، وكيف كان فالمعروف أنّ الشرائط العامّة للتكّليف أربع كما أنّ مراتب الحكم أيضاً أربعة: **الأولى**؛ مرتبة الاقتضاء. **الثانية**؛ مرتبة الإنشاء. **الثالثة**؛ مرتبة الفعلية. و **الرابعة**؛ مرتبة الحتمي و التنجّز. و قيل: إنّ مراتب الحكم اثنتان: «**مرتبة الانشاء**» و «**الفعل**» وعليه الأكثر.

ثمّ المراد من الاقتضاء على القول الأقل كون الفعل ذى مصلحة وفيه وجود المقتضى للجعل ولكن فيه مانع أو شرط مفقود والمراد من الإنشائي تحقّق الإنشاء من الأمر، ولكن ليس له إرادة جدّية لوجود مانع عن الإلزام، والمراد من الفعليّة تحقّق الإرادة الجدّية ولكن لم يصل إلى المكلّف وليس له العلم به وفي مرتبة التنجّز يعلم

---

(١) قال الشهيد الثاني‌ في المسالك في بحث الطلاق: والمعتبر من «الجنون» ما يزول معه «العقل» ويعلم باختلال نظم الكلام ومخالفة الأفعال لأفعال العقلاء. هذا تعريف للجنون الذى يعتبر عدمه في التكليف، كما انّ «السفيه» مَن لا يتميّز ولا يتشخص الخير والشرّفى أمواله ويضيّع أمواله، و«الرشيد» بخلافه ويترتّب عليهما أحكام كثيرة في الفقة.

المكلّف الحكم، هذا ولكن القول بأن للحكم مراتب أربعة لا تخلو عن المناقشة كـما لا يخفى.

الفرق بين «الظنّ المطلق» و«الخاصّ» و« النوعي» و«الظهور العرفي»، والفرق بين «الظنّ» و«الظهور»

فـائدة: «الظنّ المطلق» هو الثّابت حجّيته عند باب انسداد العلم.

و**«الظنّ الخاصّ»** هو الثابت حجيته بدليل خاصّ من الآيات والأخبار والإجماع.

و**«الظن النوعي»** هو كون اللفظ بنفسه لو خلّي وطبعه مفيداً للظنّ بالمراد عند غالب النّاس ونوعهم وعند عامّة النّاس ولا يضرّ في حجّيتها أن لا يحصل ظنّ فعليّ لمن قامت عنده الأمارة.

و**«الظهور العرفي»** أيضاً هو الظهور النوعي متصادقان كلّياً وإن اختلفا مفهوماً سواء في باب الظّن المطلق، أو في الظّنّ الخاصّ.

و**«الظهور»** صفة قائمة باللفظ وهو كونه بحالة يكون كاشفاً عن مراد المتكلّم والظهور لا يكاد يكون إلاّ لشدّة أنس اللفظ بالمعنى بحيث يصير وجهاً له.

و**«الظّنّ»** بما هو ظنّ، أمر قائم بالسامع لا باللّفظ.

ثمّ إنّ الظّن الخاصّ كما يكفي في الفقه يكفي في أصول الفقه أيضاً فيجوز اثبات حجّية الخبر الواحد بظاهر الأية مثل آية النبأ لأنّ الظواهر ظنون خاصّة بمنزلة العلم ولكن حجّية الظواهر مطلقاً مشروط بالفحص عن التقييد والناسخ والمخصّص وقرينة

المجاز، وان يكون من يعمل ويأخذ الظاهر من أهل العلم والمعرفة بما كان اللفظ ظاهراً فيه مثلاً حجّية ظواهر آيات الفقه لمن كان له معرفة وعلم بالفقه.

الفرق بين «المتأخّرين» و«القدماء» في كشف الإجماع عن قول الإمام عليه السلام

فـائدة: المناط في حجّية الإجماع هو كشفه عن قول المعصوم عليه السلام وكشف قول المعصوم عليه السلام من الإجماع عند المتأخّرين انّما هو بالحدس بقول الإمام عليه السلام أو الحدس باطّلاع المجمعين على نصّ أو آية لم نعثر بهما وأكثر الإجماعات معلومة المدرك لا حجّية فيها من حيث الإجماع بل لابدّ من النظر على مأخذ الإجماع من الروايات والسيرة وغيرها.

و الأقوال الأُخر في كشف قول الإمام عليه السلام من قاعدة اللطف و غيرها مخدوشة و مردودة و كشف قول الإمام عليه السلام بالإجماع على الطريق الحدس يتحقّق بتحقّق الاتّفاق في جميع العصور من عصر الأئمة عليهم السلام إلى العصر الّذي نحن فيه أو يبلغ الاتّفاق بمرتبة يكون الحكم فيه من ضرورة الدين أو المذهب أو قريباً من ذلك و إن كان مستند المجمعين خبر الواحد أو غيره من الدليل المعتبر ممّا لم يصل إلينا.

و من الطريق الّتي يكشف بها قول الإمام عليه السلام قاعدة اللطف، و قد اختارها الشيخ الطوسي رحمه الله و ذلك بدليل ان القاعدة كما يقتضي نصب الإمام عليه السلام وعصمته تقتضي ايضاً ان يظهر الإمام عليه السلام الحقّ في المسألة الّتي يتّفق المتفقّون فيها على خلاف الحقّ.

و فيه أنّ السبب الّذي يدعو إلى اختفاء الإمام عليه السلام و احتجاب نفعه مع ما فيه من

تفويت لأعظم المصالح النوعيّة للبشر هو نفسه يدعو إلى احتجاب حكم‌الله تعالى عند إجماع العلماء على حكم مخالف للواقع ولا يلزم من ذلك إخلال الإمامعليه السلام بالوجب عليه وهو تبليغ الأحكام؛ لأنّ الاحتجاب ليس من سببه والسبب للغيبة هو السبب لإخفاء الحقّ بالأولويّة أو الثاني سبب للأوّل هذا مضافاً إلى أنّ الشارع لا يبقي شيئاً يقرّب إلى الجنّة و يبعّد عن النار إلاّ و قد أمر به أو نهى عنه كما دلّ عليه خبر الغدير وآية الإكمال.

و منها: «**طريقة التقرير**» وهي أنّ يتحقّق الإجماع بمرآى ومسمع من المعصومعليه السلام مع إمكان ردعهم ببيان الحقّ ولو بإلقاء الخلاف.

و يرد عليه ما مرّ في قاعدة اللطف من أنّه هل يجب في زمان الغيبة علىٰ الإمامعليه السلام بيان الحكم الواقعي ولو بإلقاء الخلاف مع أنّ الاحتجاب ليس من سببه.

و منها: «**طريقة الحسّ**» و بها يسمّى الإجماع بالإجماع الدخولي و يسمّى «الطريقة التضمينيّة» أيضاً وهي أن يعلم بدخول الإمامعليه السلام في ضمن المجمعين على سبيل القطع من دون أن يعرف بشخصه من بينهم، واختاره القدماء والسيدرحمه الله ومن تبعه.

ولا يخفى أن هذه الطريقة لا تتحقّق غالباً إلاّ لمن كان موجوداً في عصر الإمامعليه السلام وأمّا بالنسبة إلى العصور المتأخّرة فبعيدة التحقّق وهذه الطرق المعروفة لكشف الإجماع عن قول الإمامعليه السلام وهناك أقوال وطرق آخر لا نتعرض لها هنا.

ثم، الإجماع ينقسم إلى قسمين:

«المحصّل»: هو كلّ إجماع يحصّله الفقيه بنفسه بتتبّع الأقوال.

و «المنقول»: هو كلّ إجماع لم يحصّله الفقيه بنفسه وإنّما ينقله إليه من حصّله من الفقهاء.

وليعلم أنّ الإجماع وإنّ عدّوه دليلاً من الأدلّة الأربع ولكنّه يرجع إلى السنة لكشفه عن رأى المعصومﷺ وهو كالخبر المتواتر فكما أنّ الخبر المتواتر طريق إلى السّنة وكذلك الإجماع طريق إلى السنة أيضاً والفارق بينهما أنّ الخبر المتواتر طريق لفظي والإجماع طريق غير لفظي.

الفرق بين قاعدة «نفي العسر و الحرج» و قاعدة الضرر و في كونهما من باب الرخصة أو العزيمة

فائدة: الظاهر أنّ دليل نفي العسر والحرج إنّما هو من باب الرخصة لا العزيمة، فإذا صلّى حال العسر والحرج قائماً مع أنّ الشارع رخّصه في حال القعود والجلوس والاضطجاع تكون صلاته صحيحة، لأنّ عدم ارادة العسر وعدم جعل الحرج في الدين كما هو مفادالآيات يدلّ على الظاهر على ترخيص الشارع للمكلّف في حال العسر والحرج بتبديل التكليف بحال وسعه ويسره لا على تحريم العمل وبطلانه في حال العسر.

هذا مضافاً إلى أنّ بعض الروايات يدلّ على أنّ العمل العسري كان أفضل من غيره، كقوله ﷺ «**أفضل الأعمال أحمزها**» وكذا ما يدلّ على أفضليّة الصوم والوضوء في بعض الأيّام من السنة في شدّة الحر والبرد كما هو واضح.

ولا يعتبر في شرعية العبادة إلاّ بيان الشرع، وهو موجود بالأمر الأوّل وليس المراد من العسر والحرج غير المقدور الّذي لا يمكن من إتيانه أبداً، وكذا المراد بما لا يطيقون في حديث الرفع ليس ما لا طاقة له أصلاً إذ هو لا يحمل على العباد أبداً وإلاّ لزم القبح.

والنّبي ﷺ استدعى من الله تعالى عدم تحميله على هذه الأمّة امتناناً لهم بقوله تعالى:

﴿ربّنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الّذين من قبلنا ربّنا ولا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به...﴾[١].

وأمثال حديث الرفع تدلّ على قبول دعائه فإن كان المراد به ما لا طاقة فيه أصلاً كان مرفوعاً عن هذه الأمّة قبل الاستدعاء فلا اختصاص بهم حتّى يكون رفعه امتناناً لهم وشرفاً لنبيّهم ﷺ دون سائر الأمم.

وأمّا دليل نفي الضّرر فالظاهر أنّه من باب العزيمة فالوضوء والغسل الضرري يكون باطلاً على الظاهر. نعم الضرر اليسير الّذي لا يعتني به العقلاء لا يقدح في صحّة الغسل والوضوء، وهكذا باب الصوم مع الضّرر لا يصحّ منه الصوم ويشهد بما ذكرناه ما رواه في الوسائل[٢] عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن القاسم بن محمّد عن سليمان بن داود عن سفيان بن عيينة عن الزّهري عن علي بن الحسين ـ عليه الصلاة والسّلام ـ في حديث قال: وأمّا صوم السفر والمرض فإنّ العامّة

---

(١) البقرة: ٢٨٦.

(٢) وسائل الشعية، الباب الأوّل من «أبواب من يصح منه الصوم»، الحديث ٢.

قد اختلفوا في ذلك فقال قوم يصوم وقال آخرون لا يصوم وقال قوم ان شاء صام وان شاء أفطر وأمّا نحن فنقول يفطر في الحالين جميعاً، فإن صام في السفر أو في حال المرض فعليه القضاء فإنّ الله تعالى يقول:

﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدّة من أيّام أخر﴾[١].

فهذا تفسير، وإن كان في السند مناقشة ولكن رواه الصدوق والشيخ أيضاً.

هل الضّرر «شخصيّ» أو «نوعيّ» وكذا العسر والحرج؟

فـائدة: ثمّ المراد من الضرر المنفي هو الضرر الشخصي وإن لم يكن ضرراً لآخر ولذا استدلّوا به على عدم وجوب شراء ماء الوضوء بمبلغ كثير إذا أضرّ بالمكلّف ووجوب شرائه بذلك المبلغ على من لا يضرّ به ذلك مع إنّ أصل شراء الماء بأضعاف قيمته معاملة ضررية في حقّ الكلّ. نعم قال شيخ الأنصاري﵀ في آخر بحث البراءة فالضّرر عندهم في بعض المقامات حكمة لا يعتبر اطّرادها كما في خيار الغبن حيث يلاحظ كون نوع المعاملة غبنيّاً وإن فرض عدم التّضرّر في خصوص مقام كما إذا لم يوجد راغب في المبيع وكان معرض التلف أو الإباق أو الغصب.

وقول الشيخ﵀ يلاحظ كون نوع المعاملة غبنياً إشارة إلى ماكان مشتهراً في زمان من أنّ الضرر في العبادات شخصي وفي المعاملات نوعي، ولكن هذا مبني على كون مدرك خيار الغبن هو قاعدة الضرر وهو قابل للمناقشة إذ ربما يكون خيار الغبن مع عدم الضرر كما اذا غلت السلعة حين ظهور الغبن بما يتدارك به الغبن.

وقال سيّدنا الأستاذ الخوئي﵀: «إن مدرك خيار الغبن هو تخلّف الشرط الارتكازي الثابت في المعاملات من تساوي العوضين في المالية، فلو فرض نقصان

---

(١) البقرة: ١٨٤.

أحد العوضين عن الأخر في المالية ثبت خيار تخلّف الشرط. نعم النقصان اليسير لا يوجب الخيار لكونه ثابتاً في غالب المعاملات المتعارفة».

هل المراد من العسر والحرج المنفي في الشرع «نوعي» أو «شخصي»؟

فـائدة: وأمّا «الحرج المنفي» في الشرع فالظاهر أنّ المراد منه الحرج النوعي بأن يكون لنوع المكلّفين حرجياً وإن لم يكن لبعضهم حرجاً مثل الصلاة تماماً في السفر والصوم فيه حيث إنّ الصلاة والصوم في السفر حرج لنوع المكلّفين وإن لم يكن حرجاً لبعض الأشخاص أو في بعض الأسفار.

ولا يخفى أنّ الحكم قد ثبت في مثل هذه الموارد، ولا نحتاج فيها إلى إجراء قاعدة الحرج وإن كان الظاهر من الشارع إنّه قد لا حظ في مثله الحرج النوعي.

وإنّما الكلام في الموارد الّتي نحتاج فيها إلى قاعدة الحرج والعسر في نفي الحكم والظاهر ان الحكم يختلف في هذه الموارد فربّ مورد يكفي فيه الحرج النوعي كما في الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة حيث إنّـه إذا كـان الاجـتناب حـرجاً لنـوع المكلّفين يكفي هذا في عدم لزوم الاجتناب ولو لمن ليس له حرج.

وربّ مورد لا يكفيه الحرج النوعي بل لابدّ من تحقّق الحرج والعسر الشخصي كما في الرخصة في الإفطار في شهـر رمضان للشيخ والشيخة إذا كان الصوم حرجيّاً ومشقّة حيث إنّ الحرج هنا شخصي ولابدّ من تحقّقه حتّى يجوز الإفطار لهما ولا يكفي كون الصوم حرجيّاً لنوع الشيخ والشيخة.

ثمّ دليل نفي الحرج ودليل نفي الضّرر لا يشملان الأحكام الضرريّة والحرجيّة

مثل باب الحدود والقصاص والصوم الجهاد والخمس والزكاة فلا يرفع دليل نفي الضّرر ولا دليل نفي الحرج التكلّيف الحرجي والضرري والّذي جاء من قبل الشارع مثل الجهاد والحدود وغيرها.

فإن قيل: كيف جعل التكليف الضرري والحرجي مع قوله تعالى:

﴿و ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾[(١)]

وهكذا غيره من أدلّة الضرر والحرج؟

قلنا: إنّ المكلّف يجعل نفسه في حرج بارتكاب موجبات الحدّ أو بترخيص الشارع مع مصلحة أخرويّة فيه كما في الصوم والحجّ كما قال الله تبارك وتعالى:

﴿كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلّكم تتّقون﴾[(٢)].

يعني لرجاء تقواكم بالصوم ولحصول التقوى لكم به عن سائر المعاصي؛ فإنّ الصوم يكسر الشهوة كما في الحديث، وهكذا الحج حيث إنّه من شعائر الله تعالى:

﴿إنّ الصّفا والمروة من شعائر الله فمن حجّ البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطّوّف بهما ومن تطوّع خيراً فإنّ الله شاكر عليم﴾[(٣)].

ولا يفرّقَ فيما ذكرناه من عدم شمول دليل الضرر الحكم الضّرري بين الواجب والمحرّم؛ لأنّ لنا واجبات ومحرّمات حرجيّة كترك الغش والكذب في الكسب والتجارة في زماننا هذا قد جعلوهما جزء رأس المال في السوق في التجارة والكسب، وهكذا ترك الشهوات بأنواعها لسائر الناس في زماننا هذا، عصمنا الله تعالى وجعل عواقب أمورنا خيراً.

---

(١) و اعلم أنّ أدلّة نفى الضرر و الحرج مثل قوله تعالى: «و ما جعل عليكم في الدين من حرج» و مثل «لا ضرر و لا ضرار» و ان كانت حاكمة بالنسبة الى سائر الأدلّة فلا يجب الوضوء الضررى مثلاً و مع ذلك لا تشمل التكليف الضررى و الحرجي مثل الجهاد ونحوه.

(٢) البقرة: ١٨٣.

(٣) البقرة: ١٥٨.

إشارة إلى بحث «الشهرة» و«إعراض المشهور عن الخبر»

فائدة: قالوا: كلّما ازدادت الرواية ظهوراً ازدادت ضعفاً إذا أعرض المشهور عنها، وكذا قالوا: كلّما ازداد السند قوّة ازداد ضعفاً إذا أعرض المشهور عنه، ولذا قالوا: إن التكبيرات في الصلاة في السجدة وحال الركوع وغيره مستحبّة غير تكبيرة الإحرام مع كون الروايات الدالّة عليها صحيحة سنداً وصريحة الدلالة في الوجوب، و ذلك أنّ المشهور إذا كان من أهل التتبّع و الورع يشكل المخالفة معهم سيّما إذا كانوا من القدماء وقريبي العهد من زمن الأئمّة عليهم السلام ولذا قالوا بانجبار ضعف الرواية بالشهرة.

والمعتبر من الشهرة إنّما هي ما بين القدماء؛ وهي الواقعة في عصر الأئمّة عليهم السلام أو العصر الذي يليه الذي تمّ فيه جمع الأخبار.

ثمّ كون إعراض المشهور عن الخبر مانعاً عن الوثوق به إنّما إذا لم يكن معلوم المدرك وإلاّ فلا يقدح، ولذا قلنا: إنّ إجماع القدماء على نجاسة ماء البئر بالملاقاة للنجس لا ينفع شيئاً؛ لكونه معلوم المدرك، حيث رجّحوا الروايات الدالة على نجاسة ماء البئر بالملاقاة للنجس على الروايات الدّالة على عدم انفعال ماء البئر بالنجس، وأنّ ماء البئر مثل الكر في العاصميّة.

والمتأخّرون رجّحوا الأخبار الدالة على عاصميّة ماء البئر حيث عثر العلاّمة وغيره ممّن تقدّم عليه على قوله عليه السلام في رواية ابن بزيعٍ لأنّ له المادّة واستنبط به منه عاصميّة ماء البئر وحمل روايات النزح على الاستحباب.

الفرق في العمل بـ«الخبر الواحد» في الأحكام والموضوعات الخارجية

فائدة: لا ريب في حجّية الخبر الواحد في الأحكام الشرعيّة في الجملة، ولا ريب أيضاً في عدم ثبوت حقّ بالخبر الواحد في باب التقاضي والتخاصم.

و أمّا ثبوت الموضوعات الخارجيّة بالخبر الواحد فقد ذهب أكثر العلماء إلى عدم الاعتماد على خبر الواحد في الموضوعات الخارجيّة، ولكن عن المحقّق الهمداني ـ رحمة الله عليه ـ في مصباح الفقيه جواز الاعتماد عليه مستدلاً عليه ببناء العقلاء، وبأنّه ثبت الاعتماد على أذان الثّقة في دخول الوقت.

و قد أورد عليه بأن الاعتماد على أذان الثقة خارج بالدليل الخاصّ، و لا يقاس عليه سائر الموضوعات الّتي لانصّ فيها على الاعتماد على الخبر الواحد.

وأمّا بناء العقلاء فثبوته فيما يوجب الخبر الواحد الاطمئنان والوثوق مسلم وإلاّ محلّ إشكال بل تحقّق بناء العقلاء على العمل بالخبر الواحد في الموضوعات في صورة عدم الوثوق غير ثابت.

ويؤيّد ما ذكرناه اعتبار البيّنة في الموضوعات وهو ردع عن اعتبار خبر الواحد في الموضوعات على فرض شمول دليل خبر الواحد لها ـ والله العالم ـ

ومن هنا يمكن أن يقال: إنّ التعديل إن كان من باب الشهادة فلابدّ فيه من التعدّد فلا يكفي تعديل واحد وإن كان من باب الرواية يكفي تعديل شخص واحد ولا حاجة إلى التعدّد، وإن كان من باب الرجوع إلى أهل الخبرة فلا يلزم التعدّد أيضاً بل لابدّ من

حصول الوثوق والاطمئنان بل هو لازم في جميع موارد الرجوع إلى أهل الخبرة، ولا فرق في حصول الوثوق بين أن يحصل بشاهد الحال أو بتعدّد الأقوال أو بأيّ قرينة كانت.

ثم إنّ المعتبر في التعديل هو اعتقاد المعدّل سواء استكشف من الخبر أو من الكتابة أو من غيرهما.

ثمّ إنّ الشهيد الثاني زين الدين العاملي‏ قال في الدراية في علم مصطلح الحديث:

«الاكتفاء بتزكية الواحد العدل في الرّواية قول مشهور كما يكتفى بالواحد في أصل الرواية، وهذه التزكية فرع الرواية فكما لا يعتبر العدد في الأصل فكذا في الفرع، فالعدد لم يشترط في قبول الخبر فلم يشترط في وصفه من جرح وتعديل؛ لأنّه فرع، والفرع لا يزيد على الأصل بل ينقص كما في تعديل شهود الزنا فإنّه يكتفى فيه باثنين دون أصل الزنا. وأمّا ما خرج عن ذلك وأوجب زيادة الفرع أعني الجرح والتعديل على اصله كالإكتفاء في الدعوى بالشاهد واليمين دون التعديل ومذهب بعضهم في الاكتفاء بشاهد واحد في رؤية هلال شهر رمضان وشهادة الواحدة في ربع الوصية وربع ميراث المستهلّ، فهذه بدليل خارجي ونصّ خاصّ.

وقال بعضهم بالفرق بين الجرح التعديل واعتبر اثنين في الجرح والتعديل في الشهادة، واكتفى بتزكية الواحد العدل في الرواية.

إشارة إلى أقسام الممكن
من «الجوهر» و«الأعراض» والفرق بينهما

فـائدة: «الممكن»[1] وهو الذي لا يقتضي وجوده ولا عدمه، إمّا جوهر[2] أو عرض لأنّه إن لم يكن في الموضوع وهو الجوهر.

وإن كان في الموضوع[3] وهو العرض وهو عند الحكماء تسعة أقسام على المشهور؛ لأنّه إمّا يقتضي القسمة أو النسبة أو لا هذا ولا ذاك.

والأوّل: هو الكمّ وعرّفوه بأنّه العرض الّذي يقتضي القسمة لذاته كالأعداد والمقادير. والأوّل: من قبيل المنفصل والثاني: من قبيل الكمّ المتّصل والزمان مثل المقدار من الكمّ المتّصل.

والثاني: الأعراض النسبيّة وعرفوه بأنّها أعراض يتوقّف تعقلها على تعقّل الغير

---

(١) لأنّ من خواصّ الممكن أنّه لا يكون أحد الطرفين أعني الوجود والعدم أولى به من الآخر بل هما معاً متساويان بالنسبة اليه ككفّتي الميزان فإن ترجح أحدهما فإنّه إنّما يكون بالسبب الخارجي عن ذاته.

(٢) الجوهر عند المتكلّمين كلّ متحيّز لكن عند بعضهم ان قبل القسمة فهو الجسم و الاّ فهو الجرهر الفرد و عند بعضهم ان قبل القسمة في جهة فقط فهو الخطّ أو في جهتين فهو السطح و الاّ فهو الجسم.

و عند الحكماء إمّا أن يكون الجوهر محلاً بجوهر آخر و هو الهيولىٰ و يسمّونها المادّة أيضاً أو حالاً في جوهر آخر و هو الصورة أو مركّباً منهما و هو الجسم أو لا يكون حالاً و لا محلاً و لا مركّباً منهما و هو المفارق و الاّ فهو العقل.

(٣) والموضوع هو المحلّ المتقوّم بنفسه المقوم لما يحلّ فيه.

و هو أي الأعراض النسبية سبعة أقسام، الأوّل و هو «النسبة المكرّرة» كالأبوّة والبنوّة و الثاني «الأين» و هو الحصول في المكان، و الثالث «متى» و هو الحصول في الزمان، و «الرابع» الوضع و هو هيئة تحصل للجسم من نسبة بعض أجزائه إلى بعض و إلى الأمور الخارجة كالقيام و القعود، الخامس، «الملك» و هو نسبة التملّك أي الملك و يسمّى الجدة أيضاً و تعريفها أنّها هيئة تحصل بسبب نسبة الجسم إلى ما يلاصق جميعه أو بعضه بحيث ينتقل بانتقاله كالتّسلخ والتختم والتقمّس و التجسم.

ثمّ إن هذه المقولة قد تكون ذاتية كنسبة أهاب الكبش إليه، و قد تكون عرضية كالتعّمم و التقّمص. السادس «التأثير» كالقطع السابع إن ينفعل و هو التأثّر كالانقطاع.

و الثالث: يعني ما لا يقتضي القسمة والنسبة هو الكيف مثل الفصاحة ورسم القدماء الكيف بأنّه هيئة[1] قارّة ثابتة في المحلّ لا يقتضي القسمة والنسبة لذاته كالشجاعة والعدالة، والدليل على الانحصار هو الاستقراء.

ثمّ الأعراض منها غيرنسبي و نسبي؛ والأوّل ما يحتاج في مقام وجوده الخارجي إلى موضوع واحد يقوم به مثل الكيف والكمّ والثاني ما يحتاج إلى موضوعين يقوم بهما مثل الأين والمتى والإضافة وماشاكلها.

---

(١) الهيئة والعرض متقارب المفهوم إلاّ أن العرض يقال باعتبار عروضه والهيئة باعتبار حصوله.

معنى «أصالة الوجود» و«أصالة الماهية» في قولهم

فـائدة: معنى أصالة الوجود هو أنّ جميع الأشياء عبارة عن الوجودات والأصل في التحقّق هو الوجود فهي الصادر عن الفاعل حقيقة والماهية عبارة عن حدود الوجود وأمر إعتباري محض مميّز للوجودات بعضها عن بعض ومعنى أصالة الماهية في قولهم؛ يعني أنّها الصادر حقيقة والوجود أمر اعتباري هذا ما ذكروه في معنى هذين الأصلين أمّا صحّة هذا المعنى وعدمها فهو خارج عن موضوع البحث هنا.

معنى «التقرّب في العبادة» والفرق بين مختار صاحب الكفاية وغيره في «معنى التقرب»

فـائدة: و اعلم أنّ قصد القربة والتقرّب الّذي يعتبر فيالعبادات لقوله تعالى:
﴿وما أمروا إلاّ ليعبدوا الله مخلصين له الدين﴾

و هذه الآية ممّا يدلّ على اعتبار وجوب قصد القربة و التقرّب في العبادات؛ لأنّ الإخلاص لا يتحقّق إلاّ مع نية التقرّب يراد منه قصد امتثال الأمر و إتيان المأمور به بداعي أمره، أو يراد منه إتيان المأمور به بداعي حسنه و كونه ذامصلحة، أو يراد منه إتيان المأمور به لله تعالى أو خوفاً من النّار أو إتيانه للجنّة أو يراد منه إتيان المأمور به لمجرّد كون الآمر مستحقّاً لأن يطاع وجديراً بأن يعبد. ثمّ إنّه بكل واحد منها يحصل التقرّب والعباديّة. هذا ولكن عن صاحب الجواهرﷺ على ما

نقل عنه أنّه قال:

«إنّ التقرّب المعتبر في العبادة هو قصد الأمر المتعلّق بها، فيكون التقرّب هو المعنى الأوّل من المعاني المتقدّمة، و هو المستفاد من كلام صاحب الكفاية‌ﷺ».

و قال صاحب الكفاية‌ﷺ «إن قصد القربة وإن يتحقّق بهذه الدواعي أيضاً و يمكن أن يؤخذ قصد القربة بهذه المعاني في المأمور به شرطاً أو جزءاً إلاّ أنّه من المعلوم أنّ قصد القربة بهذه المعاني لم يؤخذ في المأمور به وإلاّ لم يتحقّق الامتثال كسائر الأجزاء والشرائط حيث إنّ المأمور به لايسقط بدون مراعاتها ولايحصل من دون قصد هذه الدواعي وإن قصد الأمر وأتى بالمأمور به بداعي الأمر مع أنّ من المعلوم تحقّق الامتثال وسقوط الأمر مع إتيان المأمور به بداعي أمره، وهذا هو الوجه في اعتبار قصد امتثال الأمر في تحقّق قصد القربة في العبادة وعدم كفاية قصد سائر الدواعي».

هذا ولكن في كلامه‌ﷺ مناقشة موكول إلى محلّه.

و حاصلها أنّ غاية ما جاء به‌ﷺ هو القطع بعدم اعتبار قصد المحبوبية أو قصد المصلحة في العبادة بشخصه و هو لا يلازم القطع بعدم اعتبار الجامع القربي بين هذه الدواعي في العبادة فلعلّ صحّة الصلوة المأتيّ بها بداعي أمرها انّما هي من جهة تحقّق الجامع القربي المعتبر في العبادة فغاية ما يترتّب على الحكم بصحّة الصلوة المأتي بها بداعي الأمر هو الجزم بعدم اعتبار خصوص قصد المحبوبيّة و نحوه من الداعي القربية في المأمور به و أمّا الجزم بعدم اعتبار الجامع القربي فلا.

الفرق بين القول بـ«عدم الفصل» وبين «عدم القول بالفصل»

فـــائدة: الفرق بين القول بعدم الفصل وبين عدم القول بالفصل هو:

الأوّل: يقال إذا علم من العلماء القول بـعدم الفـصل في المسـألة وهـو حـجّة كالإجماع كما إذا علمنا بالفرض أنّ الفقهاء إمّا قائلون بجواز بيع العنب والخشب ممّن يعمله خمراً وصنماً وإمّا قائلون بعدم الجواز في كلا الموردين، فقد تحقّق حينئذٍ وعلم عدم الفصل، فالقول بالفصل لا يجوز بأن يقال بالجواز في مثل البيع ممّن يعمله خمراً وبعدم الجواز في مثل الخشب ممّن يعمله صنماً

و الثاني: وهو التعبير بينهم بعدم القول بالفصل، وهو يقال فيما إذا لم يعلم القول بالفصل، وهو لا يدلّ على انحصار حكم المسألة في القولين فـيجوز إحـداث القـول الثالث حينئذٍ.

والمثال هو المثال المذكور ولكن بفرض عدم العلم بالفصل كما إذا فرض قـول بجواز بيع العنب والخشب ممّن يعمله خمراً وصنماً، وقول بعدم جواز البيع مطلقاً ولم يعلم القول بالفصل فحينئذٍ يجوز القول بالفصل بأن يقال بيع العنب ممّن يعمله خمراً يجوز إذا وجد الدليل وعدم جواز بيع الخشب ممّن يعمله صنماً.

ثمّ إنّ عدم جواز إحداث القول الثالث في الأوّل وهو القول بعدم الفصل الذي هو كالإجماع إنّما إذا انكشف وعلم أنّ قول الإمامعليه السلام في أحد القولين بحيث لا يخلو عن أحدهما وإلاّ يجوز إحداث القول الثالث وإلاّ انسدّ باب الاجتهاد ونفس الإجماع كذلك حيث إنّه قد اعتبرباعتبار كشفه عن قولالمعصوم بالجزم وإلاّ فلا اعتبار به.

الفرق بين «الحكم الواقعي» و«الظاهري»

فـائدة: الحكم إمّا واقعي أو ظاهري، والأوّل ينقسم إلى الواقعي الأوّلي والثانوي، والأوّل هو الحكم المجعول للشيء بواقعه الأوّلي من دون ملاحظة ما يطرأ للشيء من عوارض مثل إباحة شرب الماء، والثاني هو الحكم المجعول للشيء بملاحظة ما يطرأ عليه من عوارض تقتضي تغيير حكمه الأوّلي مثل وجوب شرب الماء إذا توقّف إنقاذ الحياة عليه فإن توقّفت الحياة على شرب الماء اقتضى تغيير حكمه الأوّلي؛ وهو الإباحة إلى حكمه الثانوي، وهو الوجوب، ومن هذا القبيل عروض الحكم بوصف الاضطرار والإكراه وبالنذر والعهد والقسم.

وأمّا الحكم الظاهري فهو الحكم المجعول للشيء عند الجهل بحكمه الواقعي مثل الحكم بطهارة الماء والإناء إذا لم تعلم النجاسة فيهما، ومن هذا القبيل الحكم في موارد الأصول العلمية من الاستصحاب والبراءة والحكم بالتخيير في دوران الأمر بين المحذورين، والحكم بالاحتياط في مورد العلم[1] الإجمالي؛ فإنّ الحكم في هذه الموارد حكم ظاهري جعل للشاكّ في الحكم الواقعي.

---

(١) ولا يخفى أنّ الإجمال والتفصيل إنّما يكون في متعلّق العلم لا في نفسه؛ إذ حقيقة العلم التصديقي إنّما هو انكشاف النسبة لدى القاطع انكشافاً تامّاً ولا إجمال فيه.

الفرق بين «الوضع الشخصي» و«الوضع النوعي»

فـــائدة: واعلم أنّ وضع الألفاظ على قسمين: «شخصي» و«نوعي».

والأوّل: على قسمين: قسم موضوع للمعنى بمادّته وهيئته كأسماء الجوامد مـثل الحجر والمطر والشجر، وهكذا الأعلام الشخصية مثل زيد، فإنّ لفظ الحجر لوحـظ بمادّته وهيئته الخاصة ووضع للجسم الحجري بحيث لو تغيّرت الهيئة يعني هيئة اللفظ أو تبدّلت المادّة لما دلّ اللفظ على المعنى المذكور بأن صار الحجر تراباً مثلاً ففي مثله أنّ الهيئة والمادّة شخصي وهكذا الأعلام الشخصية.

وقسم من الوضع الشخصي تكون المادّة فقط شخصياً لا الهيئة كلفظ جـلس وقعد وقام وغيرها؛ فإنّ كلمة جلس المـؤلَف بحسب المـادّة مـن «جـيم» و«اللام» و«السين» وضع لمعنى يقابل القيام ولا اختصاص لهذه الهـيئة يعني فعل بل كلّ هيئة طرأت على هذه الحروف (ج ل س) الثلاثة، فاللفظ يدلّ على المعنى المذكور واختلاف الهيئات لا ينافي شخصية الوضع بلحاظ المادّة.

فالوضـع الشخصـي قسمان: بلحـاظ المادة والهيئة معـاً، أو بلحـاظ المادة فقط، وأمّا كـون الوضـع الشخصـي بلحاظ الهـيئة دون المـادّة فـلا و إن تـوهّمه بـعـض الأعـلام في كتابه.

وأمّا الوضـع النوعي فهـو وضع الهيئات حيـث كان وضـعهـا نـوعياً كـهيئة «فَعَـلَ» محركة الثلاثة؛ فإنّها موضوعة للدلالة على المضيّ، فهذه الهيئـة في أيّة مادّة من المواد وجـدت أفادت تحقّق الفعل في الزمن الماضي، و هكذا هيئة المضارع و باقي المشتقّات.

الفرق بين «قاعدة الفراغ» و«قاعدة التجاوز»

فائدة: واعلم أنّه إن قلنا إنّ قاعدة[1] الفراغ وقاعدة التجاوز قاعدتين مستقلّتين فيمكن الفرق بينهما باختصاص قاعدة الفراغ بالشكّ في الصحّة مع فرض الوجود واختصاص قاعدة التجاوز بالشكّ في وجود الشيء بعد تجاوز محلّه دون الصحّة أو يقال إنّ مفاد قاعدة الفراغ عدم الاعتناء بالشكّ في صحّة العمل المركّب بعد الفراغ منه، ولا اختصاص له بباب دون باب، وقاعدة التجاوز قاعدة مجعولة في باب الصلاة فقط، ومفادها عدم الاعتناء بالشكّ في جزء بعد التجاوز عنه والدخول في جزء آخر.

و قال بعضهم إنّ الشكّ في الصّحة دائماً يرجع إلى الشكّ في وجود جزء أو شرط فتكون قاعدة الفراغ راجعة إلى قاعدة التجاوز.

و اعلم أنّ كلّ واحدة من قاعدة الفراغ والتجاوز كانت لطفاً لدفع العسر والحرج الحاصل من اعتبار هذا الشكّ، وهي مشيرة إلى أنّ الأصل مطابقة المأتي به للمأمور به إلاّ ما أخرجه الدليل؛ وهو الشكّ في المحلّ، ومشيرة إلى أنّ بناء العقلاء في أفعالهم إتيانها على طبق مقصودهم، فالعبد العاقل غرضه كان مطابقة المأمور به بالعمل المأتي به لا مخالفته. فالدّاعي على المطابقة يقيني، ومخالفته مشكوك لا يعتدّ به.

---

(١) القاعدة هي قضية كلّية تطبّق على جزئياتها لمعرفة أحكام الجزئيّات مثل قولنا في علم أصول الفقه؛ كلّ ظاهر قرآني حجّة، فتطبّق هذه القاعدة على جزئيّات منها قوله تعالى: «أقيموا الصّلاة» حيث إنّه ظاهر في الوجوب، فيستفاد منه وجوب الصّلاة.

الفرق بين «أصالة الصحّة» و«قاعدةالفراغ والتجاوز»، و«أصالة الصحّة» له معنيان

فـــائدة: الفرق بين «أصالة الصحة» و«قاعدة الفراغ» و« قاعدة التجاوز» هو أنّ مورد أصالة الصحّة هو عمل الغير. وفرق آخر هو أنّ قاعدة الفراغ مختصّة بما إذا كان الشكّ بعد الفراغ من العمل، وأمّا أصالة الصحّة فلا اختصاص لها بالشكّ بعد الفراغ، بل هي جارية عند الشكّ في صحّة العمل أيضاً كما إذا كان أحد مشغولاً بالصلاة على الميّت وشككنا في صحّة هذه الصلاة لاحتمال كون الميّت مقلوباً فتجري أصالة الصحّة بلا إشكال، وقاعدة الفراغ والتجاوز جارية بالنسبة إلى العمل الصادر من نفس الشاكّ ولا تجري في الأثناء.

ثمّ الصحيح ربّما يطلق في مقابل القبيح، فمعنى أصالة الصحّة على هذا هو الحمل على الحسن المباح في مقابل الحمل على القبيح المحرم.

و الحمل على أصالة الصحّة بهذا المعنى مستفاد من الآيات والروايات الكثيرة، كقوله تعالى: ﴿اجتنبوا كثيراً من الظّن إنّ بعض الظن إثم﴾[1]

و قوله تعالى: ﴿و قولوا للنّاس حسناً﴾[2] بضميمة ما ورد في الكافي من قولهعليه السلام: «لا تقولوا إلاّ خيراً حتّى تعلموا ما هو»

و من الروايات ما في الكافي من قول أميرالمؤمنينعليه السلام:

«ضع أمر أخيك على أحسنه حتّى يأتيك ما يقلبك عنه ولا تظنّن بكلمة خرجت من أخيك سوءاً وأنت تجد لها في الخير سبيلاً»

---

(١) سورة الحجـرات

(٢) سورة البقـرة.

و كذا ما ورد مستفيضاً: **«إنّ المؤمن لا يتّهم أخاه، وإنّه إذا اتّهم انماث الإيمان في قلبه كانمياث الملح في الماء»**

و إنّ: **«من اتّهم أخاه فهو ملعون ملعون.»**

و كذا قول الصادق عليه السلام لمحمّدبن الفضيل: **«يامحمّد كذّب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة[1] أنّه قال وقال: لم أقله فصدّقه وكذّبهم»**.

و المراد من التصديق هو الحمل على الصدق لا ترتيب آثار الواقع، ولا يخفى أنّ إجراء أصالة الصحّة بالمعنى المذكور مختصّ بالمؤمن دون غيره.

و ربّما يطلق الصحيح ويراد من أصالة الصحّة عدم الفساد وترتيب الأثر على الفعل الصحيح في قبال الفاسد، فمعنى أصالة الصحّة ترتيب الأثر على العمل الصادر من الغير، هذا هو محل الكلام في الفقه والاصول.

و هذا الأصل من الأصول المجعولة في الشبهات الموضوعيّة فقط دون الشبهات الحكميّة كما هو واضح.

و لا اختصاص لأصالة الصحّة بهذا المعنى بعمل المؤمن بل جارية في حقّ جميع المسلمين، وعمدة الدليل على أصالة الصحّة بهذا المعنى هو السيرة المتّصلة بزمن

---

(١) القَسامة (بالفتح) من يخبر عن شيىء مع الحلف عليه هذا بحسب اللغة. وفي عرف الفقهاء يطلق على البيّنة العادلة، فيصير خمسون قسامة بحسب العدد مأئة شاهد عدل، لانّ البيّنة الشاهدان عادلان.

و هذا الخبر ممّا تحيّرت العقول فيه حيث إنّ فيه تصديق أخ واحد وعدم الاعتناء بمأة أخ من المؤمنين، وفيه مبالغة في فتح باب الاحتمال مهما أمكن في حمل قول الأخ المؤمن على الصحّة.

و عن المصباح: القسامة (بالفتح) الأيمان تقسم على أولياء القتيل إذا ادّعوا الدّم يقال: قتل فلان بالقسامة إذا اجتمعت جماعة من أولياء القتيل فادّعوا على رجل انّه قتل صاحبهم ومعهم دليل دون البيّنة فحلفوا خمسين يميناً أنّ المدّعى عليه قتل صاحبهم، فهؤلاء الّذين يقسمون على دعواهم يسمّون قسامة أيضاً.

المعصومعليه السلام والأدلّة الأُخر لا تخلو عن المناقشة.

و يعتبر في إجراء أصالة الصحّة إحراز أصل الفعل بعنوانه القابل للاتّصاف بالصّحة والفساد، فلو شكّ في أصل الفعل لاتجري أصالة الصحّة.

الفرق بين قاعدة التجاوز و قاعدة بدل الحيلولة

فائدة: بدل الحيلولة يجري لإثبات إتيان العمل في وقته، مثلاً إذا أقام المسافر عشرة أيّام ثمّ عدل فشكّ بعد مضيّ الوقت أنّه صلّى تماماً صلاة واحدة حتّى تكون صلاته تماماً مادام هناك أم لم يصلّ صلاة واحدة حتّى تكون صلاته قصراً، فقاعدة بدل الحيلولة تقتضي إتيان الصلاة في وقتها، و أنّه بطبيعة الحال صلّى تماماً لفرض عدم العدول في الوقت؛ لأنّ التّرك العمدي مفروض العدم، و الترك غفلة خلاف ظاهر حال المتعدّي للامتثال؛ اذ هو بطبعه و بمقتضي كونه في مقام تفريغ ذمّته يرىٰ الإتيان بالعمل في ظرفه و وقته على وجهه، فالتجاوز عن المحلّ في قاعدة التجاوز و عن العمل في قاعدة الفراغ و عن الوقت في قاعدة الحيلولة موجب للظنّ النوعي للإتيان بالعمل في ظرفه، و لذا قالوا: الوقت حائل.

هذا مضافاً إلى ما ورد عن حريز عن زرارة و الفضيل عن أبي جعفرعليه السلام:

«متىٰ استيقنت أو شككت في وقت فريضة أنّك لم تصلّها أو في وقت فوتها أنّك لم تصلّها صلّيتها، و إن شككت بعد ما خرج وقت الفوت و قد دخل حائل فلا إعادة عليك من شكّ حتّى تستيقن، فان استيقنت فعليك أن تصلّيها في أيّ حالة كنت»[1]

---

(١) وسائل الشيعة، ج٣، الباب ٦٠، حديث ١، من أبواب الوقت.

وعن زرارة عن أبي جعفرعليه السلام قال: «إذا جاء يقين بعد حائل قضاه ومضى على اليقين و يقضى الحائل و الشكّ جميعاً، فإن شكّ في الظهر فيما بينه و بين أن يصلّي العصر فقد مضت، و إن دخله بعد أن يصلّي العصر فقد مضت إلاّ أن يستيقن؛ لأنّ العصر حائل فيما بينه و بين الظهر، فلا يدع الحائل لماكان من الشكّ إلاّ بيقين»[1]

والحاصل أنّ قاعدة الحيلولة بمثابة قاعدة الفراغ و إصالة الصحّة في عدم الاعتناء بكلّ احتمال ينافي ظاهر الحال، فكما لا يعتنى باحتمال ترك جزء أو شرط بعد الفراغ من العمل، كذلك لا يعتنىٰ باحتمال ترك الواجب بعد خروج الوقت لوحدة المناط، و هو منافاة الاحتمال المذكور لطبع المكلّف الذي هو بصدد الامتثال. ولوفرض عدم الدليل من الروايات لقاعدة الحيلولة لكان روايات قاعدة الفراغ و التجاوز دليلاً على قاعدة الحيلولة بل عن بعضهم أنّ قاعدة الحيلولة داخلة في قاعدة التجاوز؛ لأنّه شكّ في وجود الشيء بعد مضيّ محلّه، و محلّه قبل خروج الوقت، فيصدق أنّه داخل في الحقيقة في قاعدة التجاوز لا أنّها قاعدة أُخرىٰ.

الفرق بين صورة الالتفات و عدمه في قاعدة الفراغ

فـائدة: الفرق بين اعتبار الإلتفات و عدمه في قاعدة الفراغ هو أنّه بناءً على اعتبار الإلتفات في هذه القاعدة تكون من قبيل الأمارات التعبّديّة ناظرة إلى الواقع كسائر الأمارات، و إمّا بناءً على عدم اعتبار الإلتفات و عدم اعتبار الأذكريّة في حال العمل في جريان هذه القاعدة تكون هذه القاعدة من الأُصول العمليّة.

و في اعتبار الإلتفات و عدمه قولان؛ ذهب جماعة منهم النائينيرحمه الله و المحقّق الآقا

(١) وسائل الشيعة، ج٣، الباب ٦٠، الحديث٢

ضياءالدين العراقي إلى عدم اعتبار الإلتفات و الأذكرية، و لذلك جعلوها من الأُصول العملية، و قال سيّدنا الأُستاذ الخوئي؈ باعتبار الإلتفات في حال العمل و لا أقلّ من احتمال الإلتفات في حين العمل.

واستدلّ للقول الأوّل باطلاق النصوص الواردة في هذا الباب مثل قوله؈ في موثّقة ابن بكير عن محمّد بن مسلم: **«كلّ ما شككت فيه ممّا مضى فأمضه كما هو»**[1] و مثل قوله؈ عن الحسين بن أبي العلاء قال: **«سألت أبا عبدالله؈ عن الخاتم إذا اغتسلت، قال: حوّله من مكانه» و قال: في الوضوء تديره فإن نسيت حتّى تقوم في الصلاة فلا آمرك أن تعيد الصلاة»**.[2]

و القائل بعدم جريان قاعدة الفراغ في صورة عدم الإلتفات و الغفلة حين العمل تمسّك بقوله؈ عن أبان بن عثمان عن بكير بن أعين قال: قلت له: **«الرجل يشكّ بعد ما توضّأ قال؈: هو حين يتوضّأ اذكر منه حين يشكّ»**.[3]

و مقتضي هذا التعليل هو الاقتصار في جريان قاعدة الفراغ على موارد يكون المكلّف فيها أذكر و أقرب إلى الواقع حين العمل منه حين الشكّ؛ فلا تجري هذه القاعدة في صورة عدم الإلتفات و الغفلة حين العمل.

و فيه أنّه قد أجابوا عنه بأنّه من قبيل الحكمة لا من قبيل العلّة فلا يكون الحكم دائراً مدار ذلك.

تنبيه: لا يخفى أنّ مورد قاعدة الفراغ ـ و هي عبارة عن الحكم بصحّة الفعل الموجود في ظرف الشكّ في صحّته ـ و مورد قاعدة التجاوز ـ و هي الحكم بوجود الشيء المشكوك بعد الدخول في غيره ممّا هو مرتّب عليه ـ و مورد إصالة الصحّة مورد الإستصحاب أيضاً ولكن هذه القواعد مقدّمة على الإستصحاب.

---

(١) وسائل الشيعة، ج ٥ ،الباب ٢٣، الحديث ٣، أبواب الخلل.

(٢) وسائل الشيعة، ج ١ ،الباب ٤١، الحديث ٢، أبواب الوضوء.

(٣) وسائل الشيعة، ج ٥ ،الباب ٤٤، الحديث ٧، أبواب الوضوء.

ما هو المناط في اعتبار «حجّية خبر الواحد؟»

فــائدة: القائلون بإعتبار حجّية خبر الواحد لهم خلاف في أنّ المعتبر كلّ ما في الكتب الأربعة؟ كما نسب إلى بعض الأخباريين(١) وبعض الأصوليين بعد استثناء ما كان مخالفاً للمشهور.

و قيل: المناط في حجّية خبر الواحد بكونه موثوق الصدور بأن كان في كتاب موثّق أو تحقّقت الشهرة أو إجماع منقول على العمل به.

أو كان مؤلّف الكتاب من أهل الدّقة في جمع الحديث وروايته ككتب بني فضّال؛ حيث قال الإمام الحسن العسكريعليه السلام في كتب بني فضّال كما رواه في وسائل الشيعة

---

(١) والأخــباريون قــائلون بــانحصار الدليـل فـي غـير الضـروريات بـالسنّة، وذلك لعـدم حجّيةالإجماع عندهم وكذلك الكتاب إلاّ محكماته، ونـقل أنّـهم يـقولون بـفقدانـها فـي الكتاب، حيث إنّهم يفسّرونهابما كان نصّاً.

و التــقليد فــي زعــمهم بــدعة، ولامــجال عــندهم لإعـمال الرأى والاجـتهاد فـي الأحكام الشرعية، والرجوع إلى المفتي عندهم من قبيل الرجوع إلى الراوي.

ولم يتوجّهوا ولم يعلموا أنّ كون إعمال الرأي والاجتهاد بدعة إنّما هو في باب القياس كما كان ذلك دأب أبي حنيفة.

و حــال العــقل مــعلوم عـندهم حتّى يـقولون بـعدم حـجّية القـطع الحـاصل مـن المقدّمات العقلية الغير الضرورية هذا.

ولكن قد قرّر في أُصول الفقه حجّية الإجـماع فـي الجـملة وحـجّية الكـتاب العـزيز محكماته و ظواهره وحجّية القطع من أىّ شيء حصل، وعلم أصول الفقه متكفّل بذلك كلّه، ولذا لم يكن لهم اعتناء بأُصول الفقه مع أنّ فيه رفع شبهاتهم.

عن محمدبن الحسن في كتاب الغيبة عن أبي الحسين بن تمّام عن عبدالله الكوفي خادم الشيخ الحسين بن روح عن الحسين بن روح عن أبي محمد الحسن بن علىﷺ أنّـه سئل عن كتب بنى فضال فقالﷺ: «خذوا بما رووا وذروا ما رأوا».(١)

و قيل: المناط في حجّية خبر الواحد كون الرّاوي في جميع السلسلة عادلاً أو ثقة، وقيل كون الرّاوي الأخير عادلاً أو ثقة يكفي في العمل به.

وقيل: المدار على أحد الأمرين إمّا بالوثوق الشخصى بصدور الرواية أو بكون الرّاوى عـادلاً أو ثقة في جميع السلسلة، واختاره سيدنا الاستاذ العلاّمة الخوئي ـ أعلى الله مقامه ـ وقيل: إنّ المناط على مجرّد حصول الوثوق من أيّ شيء حصل.

ثمّ الصحيح في مصطلح القدماء كما صرّح به الشيخ‌ﷺ في باب الظن من الرسائل السائل ص١٠٦ ما يفيد الوثوق الاطمئنان بمؤدّاه بحيث يكون احتمال مخالفته للواقع بعيداً بحيث لا يعتنى به ولا يكون عندهم موجباً للتحيّر والتردّد.

---

(١) وسائل الشيعة، الباب ٨ من باب «صفات القاضي» الحديث ٧٩ والحسين بن روح راوي هذا الحديث من الأبواب وثالث الوكلاء من جانب صاحب الأمرﷺ في الغيبة الصغرى وأوّلهم عثمان بن سعيد العمري أبوعمرو نصبه الإمام العسكريﷺ ثمّ نص أبو عمروﷺ على ابنه أبي جعفر محمدبن عثمان، ونصّ الإمام العسكريﷺ أيضاً، ولما حضرت أبا جعفر محمد بن عثمان الوفاة واشتدّت حاله حضرت عنده من وجوه الشيعة منهم أبو علي همام وغيره فقالوا له: إن حدث أمر فمن يكون.

فقال لهم: أبوالقاسم الحسين بن روح بن أبي بحر النوبختي القائم مقامي والسفير بينى وبين صاحب الأمرﷺ والوكيل والثقة والأمين فارجعوا في أموركم إليه وعوّلوا عليه في مهامّكم، فبذٰلك أمرت وقد بلّغت.

ثمّ أوصى أبوالقاسم الحسين بن روح إلى أبي الحسن علي بن محمد السمري فلمّا حضرته الوفاة سئل أن يوصي فقال: لله أمر هو بالغه، ومات رحمه الله تعالى سنة تسع وعشرين وثلاثمائة فوقعت الغيبة الكبرى الّتي نحن في أزمانها بعد أن كانت الغيبة الصغرى من سنة ستين ومائتين.

و في مصطلح المتأخّرين الصحيح هو الخبر الذي تكون جميع سلسلة السند فيه عدلاً إماميّاً.

و لا يخفى أنّ الوثوق و الاطمئنان حجّة ولو حصل من غير الخبر، و هو كالعلم، و يطلق عليه العلم تسامحاً، و لعلّه السبب في ما ذكره في المستند[1] نقلاً عن سيدنا الأُستاذ الخوئي من أنّ الاعتبار في العمل بالخبر الواحد بأحد أمرين: إمّا بالوثوق الشخصي بصدور الخبر، أو كون الرّاوي عادلاً أو ثقة، وإلاّ ليس مختاره إلاّ الاعتماد بعدالة الراوي أو بوثاقته، ولم نسمع منه في درسه طليعة أربع سنين إلاّ ذلك.

في أيّ مورد يكون الجهل عذراً وفي أيّ مورد لا يكون عذراً

فائدة: الجهل ربّما يكون عذراً شرعاً أو عقلاً وربما لا يكون عذراً لا عقلاً ولا شرعاً؛ **الأوّل:** كما في موارد أصالة البراءة حيث بعد كشف الخلاف يكون الجهل عذراً عقلاً إن كان البراءة عقليّاً ولا عقاب له وكما في مورد الاستصحاب حيث إنّ الاستصحاب دليل شرعي سواء قلنا إنّه أصل من الأصول كما هوالحقّ أو قلنا

إنّه من قبيل الأمارة والجهل في مورد الاستصحاب بعد كشف الخلاف يكون عذراً في الشرع و لا عقاب له.

---

(١) مستندالعروة الوثقى، كتاب الخمس في بحث «الغنائم» ص ١٨ هكذامتن عبارته فانّ العبرة في الحجّية بأحد أمرين إمّا بالوثوق الشخصي بصدور الرواية أو بكون الراوي موثّقاً ولاثالث.

و أمّا الثّاني: أي عدم كون الجهل عذراً كما في صورة الشبهة الوجوبية المحصورة أو الشبهة التحريمة المحصورة كما إذا فرض العلم بوجوب الظهر أو صلاة الجمعة في يوم الجمعة حيث يجب الاحتياط في مثله بالجمع بين الصلاتين وهكذا في الشبهة التحريمية المحصورة كما في الإنائين مع العلم بنجاسة أحد هما ويجب الاجتناب عنهما ولا يكون الجهل عذراً في مثلها.

الفرق بين القضية الخارجية والحقيقية

فـائدة: القضايا الخارجية هي الّتي حكم فيها على الأفراد الخارجية لا غـير؛ مثلاً إذا ورد في الحديث «أنّ ماءالحمام بمنزلة الماء الجاري» إن كانت هذه الرواية من قبيل القضايا الخارجية يكون المراد الحمامات الّتي يكون فيها الماء أكراراً، فيستفاد منه أنّه لابدّ في عاصميّة ماء الحمام أن يكون المنبع لماء الحمام كرّاً وأكـراراً، ولا يكـون بمنزلة الجاري في صورة عدم كون المنبع كرّاً.

و أمّا القضايا الحقيقية فهي الّتي يكون العنوان فيها دخيلاً مـن دون نـظر إلى الأفراد الخارجية كقوله تعالى: ﴿وَلله عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيهِ سَبِيلاً﴾ ولو وجد في الأزمان الآتية؛ لأن المناط حصول الاستطاعة.

و على قول بعضهم أنّ قولهـم ماء الحمام بمنـزلة الجاري مـن قبيـل القـضيـة الحقيقية، و أنّ عنـوان ماء الحمّام كعنـوان مـاء المطر فيـه عاصميّة ولـو لـم يكـن المنبـع بمقدار الكـرّ، ولكـن هذا القول ضعيف، و قد تقدّم في بعـض الفـوائد مـا ينفـع في المقام.

معنى تقدّم الرتبي في العلّة والمعلول

فـائدة: قالوا: المعلول وإن كان متأخّراً عن العلّة رتبة لكنّها متقارنان زماناً، فإذا وقـع الحدث في الصـلاة فيخرج عن الصّـلاة فزمان الحدوث هو بـعينه زمـان الخروج مـن غير سبق و لحوق. و قالوا: معنى تأخّر الرّتبـي أنّه لـولا وجود العلّـة لما تحقّق المعلول.

هذا ولكـن هذا الاصطـلاح من الفلاسفـة، وقد استعمله بعض الأصوليين، وقد ردّه المتكلّمون وقالوا: إنّ تقدّم الرتبي أمر اعتباري، والفلاسفة ذكروها لإثبات قدم المخـلوقات وقالوا: إنّ تقدّم العلّة تقدّم رتبيّ وقالوا إنّ حدوث الأشياء هو الحـدوث رتبة لا وجوداً وقالوا: هذا التقدّم الرّتبي كاف في حدوث الأشياء.

ولكن بطلان هذا من البديهيّات عـند العـقل والشرع وهـو خـلاف الآيـات والرّوايات كقوله تعالى: ﴿إنّ رَبَّكُمُ الّذي خَلَقَ السَّمٰواتِ والأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيّـامٍ ثُـمَّ اسْـتَوىٰ عَـلَى العَـرْشِ﴾ صريح في تجـدّد وحـدوث السماوات والأرض، والآيـات والروايات كثيرة، والبحث موكول إلى علم الكلام. وأمّا بطلان الصلاة بمجرّد وقوع الحدث فهو حكم من الأحكام الشرعية.

إشارة إلى الفرق بين مسألة «اجتماع الأمر والنهي» و مسألة «النهي في العبادات» وإلى بيان «موضوع اجتماع الأمر والنهي»

فائدة: واعلم أنّ موضوع اجتماع الأمر والنهي هو الالتقاء الإتّفاقي بين المأمور به والمنهي عنه في شيء واحد، مثل: **الكون في الدار المغصوبة لفعل الصلاة**، بحيث يتعلّق الأمر من جهة، والنهي من جهة اخرىٰ، وقد وقع الكلام في أنّه هل يمكن اجتماع الأمر والنهي في فعل واحد أو يستحيل ذلك؟

ثمّ إنّ هذا الإجتماع تارة يكون مع المندوحة أي مع مجال للتخلّص وأُخرىٰ مع عدم المندوحة كصلاة السجين في الأرض المغصوبة مع ضيق الوقت وهذا أيضاً تارة يكون بدون سبق اختيار المكلّف كما في المثال وأُخرى يكون بسوء اختياره كما إذا تعمّد دخول الدار المغصوبة ثمّ سارع إلى الخروج من الدار تخلّصاً من استمرار الغصب.

و هذه وجوه اجتماع الأمر والنهي، ولكلّ واحد منها أحكام لانطيل الكلام بالتعرّض لها.

وقال صاحب المعالم‌: «الحق امتناع توجّه الأمر والنهي إلى شيء واحد، ولا نعلم في ذلك مخالفاً من أصحابنا، ووافقنا عليه كثير ممّن خالفنا كأبي على الجبائي وابنه أبي هاشم والفخر الرازي وأحمد بن حنبل والزيدية ومالك في رواية عنه على ما نقل عنهم ـ ثمّ قال ـ: واجازه قوم ومنهم الحاجبي وأتباعه، وقد ادّعى في المختصر أنّه مذهب الجمهور على ما نقل عنهم».

و قال‌: «أنّ تعدّد الجهة غير مجد مع اتّحاد المتعلّق إذ الإمتناع إنّما ينشأ من

لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع إلاّ بتعدّد المتعلّق وتعدّد الجهة لايوجب المغايرة بحسب الواقع والحقيقة بل اعتباراً؛ يعني يوجب المغايرة اعتباراً، ففي الحقيقة هو شيء واحد قد اجتمع فيه الأمر والنهي.

نعم في صورة عدم المندوحة وعدم إمكان التخلّص وضيق الوقت للصّلاة لايبعد القول بصحّة الصّلاة ووجوب إتيانها للشكّ في توجّه النهي عليه حينئذ تقديماً للأمر بالصّلاة وللرجوع إلى أقوى الملاكين؛ فإن ملاك الأمر بالصّلاة أقوى، ويسقط النهى عن الفعلية لغلبة مصلحة الصّلاة على مفسدة النهي، ولذا قد ذكرنا في موضعه أنّ الخروج من الدار المغصوبة لا عقاب عليه إذ لم يكن منهيّاً عنه بل مأموراً به، ومع ذلك قد صرّحوا بأنّ للخروج عقاب ويمكن أن يقال: بأنّ الإثم و العقاب على العمل المنهيّ عنه باختياره حين دخول الأرض المغصوبة باختياره».

و ربّما يكون ملاك النهي أقوى ويقدّم على الأمر كمن انحصر عنده إنقاذ حيوان محترم من الهلكة بهلاك إنسان فيجتنب حينئذٍ عن المنهيّ وهو هلاك الإنسان. والظاهر أنّ ما ذكرناه من الدليل على صحّة الصّلاة في صورة عدم المندوحة جار حتّى لو كان الغصب بسوء الاختيار. والله العالم.

و قال صاحب الكفاية أيضاً بعد تمهيد المقدّمات: «فالحقّ هو القول بالامتناع كما ذهب إليه المشهور».

و حكى عن المحقق النائينى رحمه الله أنّه ذهب إلى الجواز محتجّاً عليه بما حاصله: إن التركيب بين الصّلاة والغصب في المجمع انضمامي لا إتحادي، حيث إنّ الصّلاة من مقولة «الوضع» و«الكيف»، والغصب من مقولة «الأين»، والمقولات متباينات.

يمتنع اتّحادها فمتعلّق الأمر مباين لمتعلّق النهي، فيستحيل أن تكون الحركة الواحدة معروضة للصلاتية والغصبية لاستلزامه تفصّل الجنس الواحد بفصلين في عرض واحد، فلا محالة يكون التركيب بين الصلاة والغصب انضمامياً لتغايرهما فالنتيجة جواز اجتماع الأمر والنهي في المجمع كـ«الصلاة في الدار المغصوبة» وتحقّق الامتثال بالإتيان.

و يرد عليه أوّلاً: أنّ الغصب هو الاستيلاء على ما هو للغير من مال أو حق بدون إذن وهو يصدق على كلّ تصرّف وإن لم يكن من مقولة الأين، كالأكل واللبس و قول المرحوم النائيني: إنّ الصّلاة من مقولة الوضع والكيف والغصب من مقولة الأين، لا نفهم له معنى بحيث لايشمل مثل الصلاة في المكان الغصبي لانّه لايخلو من التصرّف لاعتبار الاعتماد في السجود على الأرض وهكذا الاستقرار في الأرض في القيام والركوع والتشهّد والاعتماد على الأرض والاستقرار فيها من جملة التصرّفات، ولاريب أنّ بعض أجزاء الصّلاة من السجود والتشهّد يتركب من مقولة الوضع والإضافة وهي الاعتماد على الأرض والاستقرار فيها فيتّحد الغصب مع جزء الجزء أو شرطه فيخرج في المغصوب ولو باعتبار بعض أجزائه أو شرائطها عن المركّب الانضمامي إلى الاتّحادي. ومع الإتحاد يمتنع اجتماع الأمر والنهي.

ثمّ لافرق في الصّلاة في الغصبي بين صلاة الميّت وغيره والصّلاة جالساً كالمضطرّ، لكفاية الاستقرار والاعتماد على الأرض في تحقّق اتّحاد متعلّق الأمر والنهي وإن لم يكن هناك ركوع وسجود.

و أمّا الفرق بين مسألة اجتماع الأمر والنهي ومسألة النهي في العبادات فهو أنّ النزاع في مسألة النهي في العبادات كبروي.

بمعنى أنّ المبحوث عنه في هذه المسألة هو ثبوت الملازمة بين النهي عن العبادات وفسادها وعدم ثبوت هذه الملازمة بعد النهي عن ثبوت الصغرىٰ؛ وهي تعلّق النهي بالعبادة.

وأمّا البحث في مسألة اجتماع الأمر والنهي فصغروي؛ حيث إنّ المبحوث عنه فيها إنّما هو سراية النهي في مورد الاجتماع عن متعلّقه إلى ما ينطبق عليه متعلّق الأمر وعدم سرايته، وعلى هذا فالبحث في تلك المسألة في الحقيقة بحث عن إثبات الصغرى لهذه المسألة حيث إنّه على القول بالامتناع وسراية النهي من متعلّقه إلى ما ينطبق عليه متعلّق الأمر تكون من أحد صغريات مسألة النهي في العبادات ومن مصاديقها.

الفرق بين «المجاز في الكلمة» و«المجاز في الإسناد»

فــائدة: الأوصاف تارة تنسب إلى ما هو له كقولنا: الماء جار والسفينة متحرّكة و تارة إلى غير ما هو له كقولنا: «الميزاب جار» و«جالس السفينة متحرّك»و لا إشكال في الأوّل، وإنّما الإشكال في الثاني، وقد ذكروا فيه وجوهاً ثلاثة بل أقوالاً ثلاثة من أنّه من باب المجاز في كلمة الوصف بإرادة قيام المادّة بغير ما هو له؛ يعني أنّ مادّة الجريان والحركة إنّما للماء والسفينة في الحقيقة، ولكن من باب المجاز أريد قيامها بالميزاب والساكن في السفينة.

أو من باب المجاز في إسناده إلى الميزاب و الساكن مع أنّ الإسناد في الحقيقة ليس كذلك.

أو من باب العناية والمجاز في موضوع القضية بجعله من مصاديق ما له الجريان حقيقة بأن يجعل الميزاب مجازاً ممّا يجري، والساكن في السفينة ممّا يتحرّك من باب المجاز، وحينئذٍ فأسند إليه الوصف بنحو الحقيقة في الإسناد وكلمة الوصف أيضاً في معناه الحقيقي والمجازي في نفس الموضوع، والظاهر هو الأوّل من هذه الوجوه.

الفرق بين التركيب الإتّحادي والإنضمامي في باب اجتماع الأمر والنهي

فــائدة: التركيب الانضمامي كالوضوء في الإناءالمغصوب مع كون الماء مباحاً قيل بجواز اجتماع الأمر والنهي في مثله وإن تحقّقت المعصية، والعمل صحيح.

و التركيب الاتّحادي كالوضوء بالماء المغصوب ولايجوز اجتماع الأمر والنهي فيبطل الوضوء في مثله.

و أمّا الصلاة في المكان الغصبي، فبالنسبة إلى السجود والركوع التركيب اتّحادي، فتبطل الصلاة فيه إذا وقع الركوع والسجود في المكان المغضوب وأمّا بالنسبة إلى سائر أجزاء الصلاة، قيل: إنّ التركيب انضماميّ لا تبطل الصلاة في مثله وقيل: إنّ التركيب اتحاديّ حتّى بالنسبة إلى غير الركوع والسجود من الأجزاء فحينئذ تكون الصلاة باطلة.

ولا يخفى أنّ في مصاديق التركيب الانضماميّ الّذي لا يوجب البطلان والاتّحادي الذي يوجب البطلان خلاف، بل عن بعضهم أنّ التركيب بين اجتماع الأمر والنهي هو الاتحادي غالباً والانضمامي قليل.

ما هو المراد من قولهم إنّ الحقائق الشرعية مجازات لغوية

فائدة: والمراد من قولهم: إنّ الحقائق الشرعية مجازات لغوية هو أنّه إذا استعمل كلمة «الحول» مثلاً من أحد عشر شهراً كما في باب الزكاة حيث اعتبر معنى الحول في زكاة الحيوان والنقدين وقالوا: حدّه أنّ يمضي أحد عشر شهراً ثمّ يهلّ الثاني عشر فعند هلاله تجب الزكاة.

و الحول لغة وإن كان بمعنى إثناعشر شهراً، ولكن اجمع الأصحاب على تعلّق الوجوب بدخول الثاني عشر، وقد أُطلق على الأحد عشر اسم الحول أيضاً، وورد عن الباقر والصادقعليهما السلام «إذا دخل الثاني عشر فقد حال عليه الحول ووجبت الزكاة» فصار الأحد عشر حولاً شرعياً وهذا المعنى مجاز لغوي.

الفرق بين الانحلال الحقيقي والانحلال الحكمي

فائدة: الفرق بين الانحلال الحقيقي والانحلال الحكمي هو أنّ الانحلال إن كان بعلم وجزم يكون الانحلال حقيقيّاً وإن كان بغير علم يكون حكميّاً مثلاً إذا علم المصلّي إجمالاً ببطلان إحدى صلاتيه إمّا الظهر أو العصر، ثمّ علم وجداناً ببطلان العصر فالعلم الإجمالي منحل بعلم تفصيلي ببطلان صلاة العصر فيعيدها بالخصوص وهذا انحلال حقيقيّ.

و إذا علم ببطلان صلاته العصر أو المغرب وهو في وقت المغرب فالعلم الاجمالي و إن كان يقتضي بإعادة الصلاتين لكن قاعدة الشكّ بعد الوقت تعيّن صحّة صلاة العصر، فعليه أن يعيد المغرب فقط وتصح صلاة العصر؛ لقاعدة الشكّ بعد الوقت فينحلّ العلم الإجمالي انحلالاً حكميّاً لا واقعيّاً؛ لأنّه بحكم الانحلال بقيام التعبّد وإلاّ فالعلم الإجمالي ببطلان إحدى الصلاتين باق بخلاف الصورة الأُولى فإنّ العلم الإجمالي فيها زائل.

الفرق بين السيرة العمليّة والسيرة الارتكازيّة

فائدة: لا إشكال ولا خلاف في حجّية السيرة العملية المتّصلة بزمان المعصومين عليهم السلام لأنّها إن كانت بمرءى ومسمع منهم عليهم السلام ولم يردع المعصوم عنها، فهو إمضاء لها فتكون حجّة، وهذا بخلاف السيرة الارتكازيّة؛ فإنّها لا تكون حجّة وإن قال بعضهم بحجّيتها أيضاً مثلاً السيرة الارتكازية قامت في الرجوع على ذي اليد في

ثبوت النجاسة والطهارة وغيرهما، وهذه السيرة متّصلة بزمان المعصومﷺ ولكن مورد العمل منها هو الرجوع إلى ذي اليد في الطهارة والنجاسة في ثبوتها بقول ذي اليد، وأمّا الرجوع بقول ذي اليد في ثبوت الكرّية مثلاً فهو من قبيل السيرة الارتكازية لا العمليّة لندرة الابتلاء بالسؤال عن الكرية في عصر المعصومينﷺ لأنّ الكرية بالكيفية الّتي كانت في زماننا في دار كلّ أحد لم تكن موجودة في زمان المعصومينعليهم السلام.

فإذا أخبر مالك الدار مثلاً بأنّ ماء الحوض في داره قد بلغ مقدار الكرّ لا يكون قوله حجّة عملاً بالسيرة الارتكازية على الرجوع على ذي اليد لما ذكرناه من عدم كون مثل هذا مورد العمل في زمان المعصومﷺ.

الفرق بين «المتواتر اللفظي» و«المعنوي» و«الإجمالي»

فـائدة: التواتر لفظي ومعنوي وإجمالي الأوّل: مثل قوله ـ صلّى الله عليه وآله ـ: **«مَن كنت مَولاه فهذا عليّ مولاه»** حيث إنّ هذا الحديث متواتر بلفظه وقد روى هذا الحديث الشريف أكثر من مأئة راوٍ بل ألف بل أزيد.

و المعنوي مثل القضايا المختلفة الدالّة على شجاعة شخص بألفاظ مختلفة ومعانيها واحدة يراد منها شجاعة هذا الشخص.

والإجمالي مثل الروايات الكثيرة الّتي نعلم بصدوربعضها إجمالاً عن المعصومﷺ وإن فرض أنّ هذه الروايات من حيث السند ضعيفة نظير العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإنائين، وكما أنّ هناك علماً إجمالياً بنجاسة أحد الإنائين وكذلك في المتواتر الإجمالي علم بصدور بعض هذه الروايات المفروض أنّها ضعيفة من حيث السند.

الفرق بين «الأشهر» و«المشهور»، و«الأكثر» و«الكثير»

فــائدة: التعبير بالأشهر يدلّ على وجود الخلاف المعتدّبه في المسألة ولو كان المخالف شاذاً لعبر بالمشهور وهكذا التعبير بالأكثر والكثير.

الفرق بين «القطع الطريقي» و«القطع الموضوعي»

فــائدة: واعلم أنّ القطع إمّا طريقيٌّ محض وهو ما لا يكون وسطاً لثبوت حكم متعلّقه ولا يكون حجّة له بل الحكم كان ثابتاً لمتعلّقه والقطع الطريقي كـاشف عـن متعلّقه بمـا هو هو سواء كان حكماً من الأحكام كـالقطع بـالوجوب أو الحـرمة أو موضوعاً من الموضوعات كالقطع بالخمر أوالنجاسة فبمجرّد القطع ينكشف الحكم بما هو من الحرمة وغيرها أوالموضوع بماهو من الخمر أوالنجاسة من دون اعتبار القطع وصفاً.

و إمّا موضوعي و هو ما يكون وسطاً لإثبات حكم متعلقه ولكن ليس بحجّة بل الحجّة هي أدلّة الأحكام كما في قوله: الخمر المعلوم حرام، فالقطع في مـثله لإثـبات حكم متعلّقه وهو حرمة الخمر المعلوم، فإنّه يقال: هذا خمر معلوم وكلّ خمر مـعلوم حرام فهذا حرام.

و إنّما قلنا إنّ القطع الموضوعي وسط وليس بحجّة لأنّ المراد من الحـجة هـي الوسط الّذي يثبت الحكم الذي لم يكن كالتغيّر الذي يثبت الحدوث للعالم في قولنا: «العالم متغيّر و كلّ متغيّر حادث، فالعالم حادث» و ليست الحجّة مجرّد الوسط فقط كما في القطع الموضوعي حيث إنّه مجرّد وسـط و ثبوت حكم الحرمة في مثل الخمر إنّما

كان بأدلّة الأحكام من الآية وغيرها نعم للقطع الموضوعي دخل في الحكم بخلاف القطع الطريقي المحض سواء كان القطع تمام الموضوع، أو جزء الموضوع وسواء كان على نحو الصفتيّة أو الطريقيّة والكشفيّة كما سيأتي بيانها إن شاء الله تعالى فلا تستفاد الحرمة ووجوب التصدّق عند القطع من القطع بل من الأدلّة الدالّة على وجوب التصدّق عند القطع بشيء.

ثمّ إنّه يمكن أن يكون العلم تمام الموضوع.

بيان كون القطع «تمام الموضوع» أو «جزء الموضوع على نحو الصفتيّة أو الطريقيّة»

ثمّ إنّه يمكن أن يكون العلم تمام الموضوع بحيث يدور الحكم مدار العلم وجوداً و عدماً صادف الواقع أو خالف كما لو فرض أنّ وجوب الاجتناب رتّب شرعاً على العلم بخمريّة الشيء سواء صادف العلم الواقع أو خالف؛ فإنّ العلم في الفرض تمام الموضوع للاجتناب وإن خالف الواقع.

و أمّا كونه جزء الموضوع كما لو فرض أنّ للواقع المنكشف بالعلم دخل في ثبوت الحكم أيضاً كدخل أصل الواقع، ويكون الموضوع مركّباً من العلم والواقع وينتفي الحكم قهراً بانتفاء أحدهما.

و على كلا التقديرين؛ يعنى أخذ بنحو تمام الموضوع أو جزء الموضوع إمّا أُخذ على وجه الصفتيّة أو الطريقيّة الأوّل كالعلم المأخوذ في الركعتين الأُوليين من الرباعية و الثلاثية وكذا العلم المأخوذ في الثنائية والثاني كوجوب التصدّق عند العلم بحياة الولد في السفر كما في صورة النذر وكوجوب القصر عند العلم بالمسافة. ولكن أخذه

تمام الموضوع لا يمكن إلاّ بأخذه على وجه الصفتيّة وفي إمكان أخذه تمام المـوضوع على وجه الطريقية إشكال بل لا يمكن من جهة أنّ أخذه تمام الموضوع يستدعي عدم لحاظ الواقع وأخذ على وجه الطريقية يستدعي لحاظه ذي الطريق ويكون النظر في الحقيقة إلى الواقع المنكشف بالعلم.

الفرق بين «الظنّ الطريقي» و«الظنّ الموضوعي»

و اعلم أنّ الظنّ أيضاً كالقطع طريقي وموضوعي إلاّ أنّ الطريقي منه إنّما يعتبر ويعمل به بجعل من الشارع كالظنون الخاصة الّتي قامت الأدلّة على اعتبارها كالظنّ الحاصل من خبر العدل أو الثقة والظنّ الحاصل من ظاهر الكتاب العزيز وغيرهما ممّا ذكر في باب الظنّ من الأصول.

و الموضوعي من الظنّ أيضاً مثل القطع الموضوعي يكون تمام الموضوع وجزء الموضوع على نحو الصفتيّة أو الطريقيّة، ولكن وقوع جميع الأقسام في الأدلّة الشرعية غير معلوم بل لم يقع.

هل الإجماع يفيد «القطع» أو «الظنّ»

فـائدة: هل الإجماع بعد ثبوت حجّتية يفيد القطع مثل الدليل العـقلي ومـثل الخبر المتواتر، ومثل الآية التي هي نصّ في دلالتها أو يفيد الظنّ مثل الخبر الواحـد وظواهر الكتاب؟ فنقول: إن كان حجّية الإجماع من باب الحدس والحدس إن كان على أنّ المجمعين قد استندوا على رواية عن المعصومعليه السلام أو بدلالة آية لم نعثر عليها،

فهذا الإجماع لا يفيد القطع بالحكم فهو مظنون من حيث السند وإن أستندوا على آية فهو مظنون من حيث الدلالة فأين حصول القطع بالحكم.

نعم إن كان الاتّفاق بمرتبة يكون الحكم فيها من ضروريات الدين أو المذهب أو قريباً من ذلك وهذا لا يكون إلاّ فيما إذا كان الاتّفاق يكون في جميع الأعصار بغير استثناء من زمان الصحابة المعاصرين للأئمة عليهم السلام إلى زمان أرباب الفتوىٰ إلى زمان المتأخرين فهو يكشف كشفاً قطعياً عن رضاء المعصومين عليهم السلام بذلك فإنّ مثل هذا الاتّفاق يستلزم عادة موافقته لقول الإمام عليه السلام قطعاً ولكن مثل هذا الإجماع أقلّ قليل في الإجماعات بل مثل هذا الاتّفاق ممّا لا سبيل إليه غالباً بل القدر الممكن هو تحصيل الاتّفاق من زمان أرباب الفتوى وهذا الاتّفاق لا يكشف عن نفس رضاه عليه بل أقصاه أنّه يكشف عن وجود دليل معتبر عند الكلّ كما ذكرنا.

و حيث إن طريقة الحسّ أي الإجماع الدخولي، وطريقة قاعدة اللطف، وطريقة التقرير لا تخلو من المناقشة كما سبق، فإذاً لا يكون الإجماع غالباً بل الأغلب إن لم يكن دائماً إلاّ مفيداً للظّن.

هل تدلّ أخبار من بلغ على استحباب العمل أو الثواب فقط

فائدة: هل يمكن إثبات استحباب العمل بقاعدة التسامح في أدلّة السنن المستفادة من أخبار مَن بلغ أو لا ؟ نقول هذا مبني علي كون أخبار من بلغ ظاهرة في إنشاء حكم أُصولي عن حجّية الخبر الضعيف حتّى يثبت بها استحباب عمل بمجرّد قيام الخبر الضعيف وهذا مبني على قاعدة التسامح في أدلّة السنن.

أو هي ـ يعني اخبار من بلغ ـ ظاهرة في ترتّب الثواب الموعود على العمل الّذي بلغ عليه الثواب زائداً على ثواب أصل الانقياد كلا الوجهين. مهتمل في أخبار من بلغ؛ يعني يحتمل أن تدلّ على قاعدة التسامح وأنّ الاستحباب يثبت ولو بالخبر الضعيف ويحتمل أن لا تدلّ على قاعدة التسامح بل على مجرّد ترتب الثواب على الفعل من دون اثبات استحباب أصل العمل.

فلا يبعد أن يقال إنّ أخبار من بلغ ظاهرة في ترتّب الثواب على الفعل الّذي بلغه ثواب فلا دلالة فيها على استحباب أصل العمل ثمّ إثبات الكراهة بالخبر الضعيف تمسّكاً بأخبار من بلغ أضعف من إثبات الاستحباب.

الظن الحاصل من تراكم الظنون بمنزلة الظّن الخاصّ

فائدة: الظنّ الحاصل من تراكم الظنون الحاصلة من الروايات ظنّ خاصّ ناشٍ من الألفاظ فيكون من الظنون الخاصّة فهو ظنّ بمراد الإمامعليه السلام فيكون حجّة فلا فرق بين هذا الظنّ والظن الحاصل من الرواية الواحدة المعتبرة.

الموارد الّتي لا يكون فيها الاطمئنان كالعلم

فائدة: قد ذكرنا في حجّية الشياع بأن الاطمئنان كالعلم وهو علم عادي، فهو علم عند العرف استشهدنا له ببعض الروايات، ولكن هل هو مثل العلم في جميع ما له من الآثار أو في الجملة؟ مثلاً إذا حصل لنا الاطمئنان بـ«أنّ زيداً قد زنىٰ بفلانة فهل يجوز لنا الشهادة عليه أو لا، مع عدم علمنا به في الواقع ؟» والظاهر أنّ في مثله لا تجوز الشهادة؛ لأنّ الشهادة قد اعتبر الشارع فيها العلم. نعم العرف يتمسك بالاطمئنان في كثير من الموارد في الموضوعات ولكن يشكّل التمسك به في موارد مثلاً: العلم يقدّم على البينة عند التعارض والاطمئنان لا يقدّم على البيّنة عند التعارض.

الفرق بين الجاهل القاصر و المقصّر

فــائدة: ربّما يفرق بين الجاهل القاصر والمـقصّر ويحكم بصحّة عمل الجـاهل القاصر دون المقصّر في باب الغصب والساتر وغيره فيقال إنّ صلاة الجاهل القاصر بحرمة الغصب مع العلم بالغصبية صحيح دون المقصّر وهكذا.

و الوجه في ذلك عدم كون الجاهل المـقصّر معذوراً في مخـالفة النهـي فـيكون مبعداً، فلا تصحّ العبادة، وليس الحال كذلك في القاصر؛ لكونه معذوراً لبعده عن العالم أو لعدم توجّه أصلاً كالمجتهد إذا أخطأ في الاجتهاد ثمّ علم خطأه فإنّه أيضاً من قبيل الجاهل القاصر.

و قالوا أيضاً إنّ الأصحاب قد تسالموا قديماً وحديثاً على عدم صحّة عبادات الجاهل المقصّر و استحقاقه العقاب على تـرك الواقـع و وجـوب القـضاء و الأداء عليـه عنـد انكشـاف الخـلاف إلاّ في المسألتيـن الجـهـر و الإخـفات و القـصر و الإتمـام هذا.

ولكن يمكن أن يقال بعدم الفرق بين الجاهل القاصر والمقصّر في الحكم بصحّة العمل إذا كان غافلاً حين العمل وحصل منه قصد القربة وطابق العمل للواقع، ولكن يعاقب من هذه الجهة، ولعلّ الوجه في ذلك شمول حديث لا تعاد للجاهل أيضاً كما يشمل صورة السهو والنسيان ولا يختصّ بالناسي كما عن بعضهم.

الفرق بين «الاحتياط المستلزم للتكرار» و «الاحتياط الّذي لايستلزم التكرار»

فـائدة: الاحتياط تارة يستلزم التكرار كما إذا صلّى بالماء المضاف والماء المطلق أو صلّى إلى جهتين يعلم بوقوع القبلة في إحدى هما وأخرى لا يستلزم التكرار كما إذا أتى بالصلاة مع جميع ما يحتمل أن يكون جزءاً لها.

والظاهر حصول الإمتثال إذا قصدالإتيان بشيئين يقطع بكون أحدهما المأموربه ولا يعتبر العلم حين الإتيان بالعمل بكون المأتي به مقرّباً بل احتمال المقرّبية كافٍ وإن حصل العلم بعدإتيان المحتملات ولامجال لإجراء أصل الاشتغال كماعن بعض بل تجري البراءة في مثله فيجوزالعمل بالاحتياط وترك تحصيل العلم التفصيلي بالاجتهاد والتقليد.

و عن بعضهم المنع من العمل بالاحتياط إذا استلزم التكرار حتّى مع عدم التمكن من العلم التفصيلي فضلاً إذا تمكّن منه. وفيه أن هذا في غاية البعد.

نعم في صورة التمكن من العلم التفصيلي لعدم جواز الاحتياط المستلزم للتكرار وجه؛ لأنّ مقتضى الاشتغال الأخذ بما يحصل معه القطع بالفراغ فيكفي في عدم جواز الاحتياط بالتكرار احتمال عدم جوازه فيجري أصل الاشتغال مضافاً إلى الإجماع الّذي أدعوه على عدم جواز الاحتياط المستلزم للتكرار. وفيه قد ذكر أنّ البراءة تجري في مثله لا أصل الاشتغال كما تقدّم، وأمّا الإجماع فليس بحيث يكشف عن قول الإمامﷺ مع وجود المخالف في المسألة.

و لعلّ الوجه في القول بعدم جواز الاحتياط المستلزم للتكرار هو اعتبار قصد الوجه في العبادة وفيه قد تحقّق في موضعه أنّه لا دليل يعتد به على وجوب قصد الوجه في العبادات. هذا تمام الكلام في العبادات، وأمّا المعاملات فلا خلاف في جواز الاحتياط المستلزم للتكرار فيها.

الفرق بين «الاستصحاب النعتي» و«الاستصحاب المحمولي»

فائدة: الاستصحاب النعتي؛[1] يعني استصحاب مفاد «ليس» الناقصة مثل استصحاب عدم كون هذه المرأة قرشية.

و الاستصحاب المحمولي[2] هو استصحاب مفاد ليس التامّة مثل استصحاب عدم القرشية وبالاستصحاب المحمولي يثبت الاستصحاب النعتي؛ يعنى عدم كون هذه المرأة قرشية.

و قال السيد‍ؒ في العروة في بحث الحيض بجواز استصحاب عدم القرشية وقيل:

«إنّه غير حجّة؛ لأنّه مثبت كما عن النائيني‍ؒ بيان ذلك أن العدم المذكور لا حالة سابقة له؛ إذ العدم قبل الوجود كان لعدم الموضوع وهو غير العدم المقصود إثباته بالاستصحاب لأنّه العدم الّذي لأجل عدم المقتضي هذا خلاصة دليل هذا القول».

ولكن يرد عليه بأنّ هذا المقدار من الفرق لا يوجب التعدّد في العدم لا دقّة ولا عرفاً فلا مانع من الاستصحاب ولذلك قال السيّد‍ؒ بجواز استصحاب عدم القرشية خلافاً للنّائيني‍ؒ .

---

(١) ويعبّر عن مفاد «ليس» الناقصة بالعدم النعتي كما يعبّر عن مفاد ليس التامّة بالعدم المحمولي.

(٢) الاستصحاب المحمولي الّذي هو مفاد ليس التامة عكس كان التامة حيث اكتفى فيها بالاسم بخلاف الاستصحاب المحمولي حيث اكتفى فيه بالخبر.

الفرق بين أقسام مباحث الأُصول

فائـدة: مباحث الأُصول لها أقسام: منها ما يوصل المكلّف الى الحكم الشرعى وصولاً علميّاً وجدانيّاً على نحو الجزم وهي مباحث الإستلزامات العـقلية كـمقدّمة الواجب وبحث الضدّ واجتماع الأمر والنهى ودلالة النهى على الفساد، فإنّ العـقل اذا أدرک الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمة وحكم بالتلازم بينهما نقطع بوجود أمر بالمقدّمة اذا تعلّق خطاب بذيها.

و كذا لو تمّت دلالة الأمر بالشيء على النهي عن الضّدّ الخاصّ فإنّ العـقل اذا أدرك الملازمة بين وجوب شيء وحرمة ضدّه فانّنا ننتقل إلى حرمة الصلوة فـيما اذا وجبت إزالة النجاسة عن المسجد.

و كذا اذا أدرك العقل استحالة الأمر والنهي فإنّنا نجزم حينئذٍ بفساد العبادة أو المعاملة إذا تعلّق النهي بها كحرمة بـيع الربـوي وحـرمة عـبادة المـشرك والمـرائي والحائض، فهذا القسم من مباحث الأُصول يوصل الى الحكم الشرعي على نحو القطع و الجزم كما لا يخفى.

و قسم منها يوصل الى الحكم الشرعي لا على نحو يوجب العلم الوجداني بل يوجب العلم التعبّدي به كمباحث الحجج والألفاظ .

و قسم منها ما لا يكون موصلاً الى حكم شرعي واقعي لا جزماً ولا تـعبّداً وإنّما يوصل إلى الوظيفة الّتي قد جعلت للمكّلف في مرحـلة الشكّ وهـي الأُصـول العملية من البرائة والإشتغال والإستصحاب والتخيير.

الفرق بين الأُصول و سائر العلوم الّتي لها دخل في الاستنباط

فـائدة: الفرق بين مسائل الأُصول و سائر العلوم الّتي لها دخـل في اسـتنباط الحكم الشرعي كاللغة و النحو والصرف و الرجال هو أنّ القواعد الأُصولية هي الّتي تكون صالحة وحدها في الجملة و لو في مورد واحد أن تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي بلا احتياج إلى ضميمة مسألة أُخرىٰ من مسائل علم الأُصول أو مسـائل سائر العلوم إليها.

و أمّا سائر العلوم الّتي لها دخل في استنباط الحكم الشرعي فلا تصلح أن تقع في طريق الاستنباط حتّىٰ في مورد واحد إلاّ بضميمة مسألة أُصولية إليها، و يعلم ما ذكرناه من مسألة وظهور الأمر الوجوب فإنّها تصلح أن تـقع في طـريق اسـتنباط الحكم الشرعي بلا توقف على ضميمة مسألة أُخرىٰ إليها و ذلك فيمـا كـان السند قطعيّاً لكونـه متواتراً أو محفوفـاً بالقرينة حتّى لا يحتـاج إلى ضميمة مسألـة حجّية الخبر الواحد.

فإن قلت: هذه يحتاج إلى ضميمة مسألة حجّية الظواهر إليها حتّى تثبت حجّية ظهور الأمر في الوجوب.

قلنـا: حجّية الظواهر أمر ارتكازيّ بين كلّ العقلاء بل قيل: إنّ حجيّة الظواهر ليست من مسائل الأُصول حتّى يبحث عنها في الأُصول، و على فرض كـونها مـن مسائل الأُصول لا حاجة إلى ضميمتها إليها؛ لكونها أمراً ارتكازيّاً عند كلّ عـاقل. وهكذا حجّية الخبر الواحد لا حاجة في مقام الاستنباط إلى ضميمة شيء بعد ضمّ

الصغرىٰ؛ و هي الخبر الواحد إليه.

هذا حال مسائل الأُصول، و أمّا مسائل سائر العلوم الّتي لها دخل في استنباط الحكم الشرعي، فلا يترتّب عليها حكم شرعي و لا توصل إلى وظيفة فعليّة ولو في مورد واحد، بل دائماً تحتاج إلى ضمّ مسألة أُصولية إليها، مثلاً العلم بأنّ الصعيد في اللغة مطلق وجه الأرض لا يستنبط منه الحكم الشرعي بدون ضميمة مسألة أُصولية إليها كمسألة ظهور الأمر في الوجوب و غيره من مسائل علم الأصول.

ما هو الأصل في المشتقات

فائدة: هل الأصل في المشتقّات هو المصدر أو اسم المصدر أو أنّ الأصل هو المشتق أو أنّ الأصل و المبدأ في جميع المشتقّات و المصادر و اسم المصدر هو الحروف السائرة في جميع هذه الصيغ مثلاً هي: «الضاد» و «الراء» و «الباء» في «ضَرَبَ» و «الضّرب» و «يضرب» و أمثالها؟ لكلّ منها قائل، و القول الأخير لا يخلو من وجه و قوّة.

جواز دلالة حديث واحد مع اشتماله على الجمل المتعدّدة بعضها على الوجوب و بعضها على الاستحباب

فائدة: إذا وردت جمل متعدّدة في حديث واحد تدلّ على أحكام عديدة و علمنا باستحباب بعضها أو أكثرها بالقرائن الخارجيّة هل يبقى الباقي في الدلالة

على الوجوب؟ الظاهر هو الدلالة؛ لأنّ خروج بعض الجمل أو أكثرها عن ظهورها لا يمنع و لا يزاحم ظهور الباقي في الدلالة على الوجوب، و هذا كثير في الروايات و كذالك إذا ورد جمل متعدّدة في الرواية الواحدة و لم يعمل ببعضها لا يسقط البعض الآخر من الجمل عن الحجّية إذا لم يكن بينها ارتباط بأن يكون بعضها جواباً و علّة أو معلولاً و غير ذلك.

الفرق بين ما هو الموضوع للأمارات و الطرق و الأُصول؟ و ما هو معنى الحجّية في الأمارات؟

فائدة: موضوع الأمارات و الطرق ليس جهل المكلّف بالواقع بل نفس الواقع سبب لمجيء الأمارات و جعلها هذا بخلاف الأُصول، و قد ذكرنا سابقاً ما هو الموضوع لكلّ واحد من الأُصول الأربعة و منشأه الجهل بالحكم الواقعي.

و معنى الحجّية المجعول في باب الأمارات هي بمعنى التنجيز عند المصادفة والتعذير عند المخالفة.

ثمّ الوجه في كوننا معذورين عند خطأ الأمارة هو أنّه إذا بذلنا جهدنا في البحث عن الطرق الموصلة إلى الواقع حتّى ثبت على سبيل العلم أنّ هذا الدليل المعيّن كخبر الواحد مثلاً قد ارتضاه الشارع لنا دليلاً و طريقاً إلى أحكامه و جعله حجّة علينا، فالخطأ الّذي نفع جاء من قبل الأمارة الّتي نصبها الشارع و ارتضاها لنا دليلاً و أمرنا بالعمل فإذا نحن معذورون عند خطأ الأمارة.

الفرق بين قولهم: القرعة لكلّ أمر مشكل و القرعة لكلّ أمر مشتبه وقولهم عليهم السلام : القرعة في كلّ مجهول و بيان تقدّم الإستصحاب و سائر الأُصول على القرعة

فائدة: قوله عليه السلام : «ما ورد في الروايات من قولهم عليهم السلام كلّ مجهول ففيه القرعة، قلت له: إنّ القرعة تخطى و تصيب، فقال: كلّ ما حكم اللّه به فليس بمخطى»[1] يراد منه المجهول المطلق من حيث الحكم الواقعي و الظاهري بمعنى أنّنا لا نعلم حكمه الواقعي، و هو مجهول عندنا و إن كان في الواقع معلوماً، و لا نعلم حكمه الظاهري بمعنى لا مورد للحكم الظاهري من الاستصحاب و البراءة و إصالة الحلّ و غيرها ممّا ليس له نظر إلى الواقع، بل يعين الوظيفة الفعليّة في ظرف الشكّ فيالواقع و لايبق حينئذٍ موضوع للقرعة. نعم قد عمل بالقرعة في موارد قليلة مع وجود الموضوع للحكم الظاهري وذلك للنّص عليها في الروايات، منها: ما إذا اشتبه الغنم الموطوء في قطيع، و قد ورد عن أبي الحسن الثالث عليه السلام في جواب مسائل يحيىبن أكثم قال: **«و أمّا الرجل الناظر إلى الراعي و قد نزا على شاة فإن عرفها ذبحها و أحرقها، و إن لم يعرفها قسّم الغنم نصفين و ساهم بينهما، فإذا وقع على أحد النصفين فقد نجا النصف الآخر، ثمّ يفرّق النصف الآخر فلا يزال كذلك حتّى يبقى شاتان فيقرع بينهما فأيّهما وقع السهم بها ذبحت و أُحرقت و نجا سائر الغنم»**[2] ولولا الرواية في مثله لكان مقتضى الاصل و القاعدة هو الاجتناب عن الجميع.

و معنى «المشكل» في قولهم: **«القرعة لكلّ أمر مشكل»** حيث يراد منه عدم العلم

---

(١) وسائل الشيعة، كتاب القضاء، ج١٨ ،الباب ١٣، الحديث ١٨، أبواب كيفية الحكم.

(٢) وسائل الشيعة، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٣٠، الحديث ٤

بحكمه الواقعي و الظاهري، و مثاله كما في الرواية عن أبي عبداللّه‌عليه‌السلام في رجل قال: «**أوّل مملوك أملكه فهو حرّ فورث ثلاثة قال: يقرع بينهم فمن أصابه القرعة اعتق قال: والقرعة سنّة**»[١]

و المراد من قولهم: «**القرعة لكلّ أمر مشتبه**» يعني نعلم حكمه إجمالاً ولكن اشتبه في الظاهر كما في مثال الشاة الموطوءة.

ثمّ إنّ قولهم‌عليهم‌السلام: «**القرعة لكلّ أمر مشتبه**» لم يذكر في الروايات بهذه الكيفيّة و إنّما ورد في كتاب «مَن لا يحضره الفقيه» و «التهذيب»: «**كلّ أمر مجهول ففيه القرعة**» و ورد في كتاب دعائم الإسلام: « **القرعة فيما أشكل**» و روي أيضاً فيه عن أبي عبداللّه‌عليه‌السلام «**و أيّ حكم في الملتبس أثبت من القرعة؟ أ ليس هو التفويض إلىٰ اللّه تعالى؟**» و قال: و ذكر أبو عبداللّه‌عليه‌السلام قصّة يونس النّبي‌عليه‌السلام في قوله تعالى: ﴿**فساهم فكان من المدحضين**﴾ و قصّة زكريّا، و قوله تعالى: ﴿**و ما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم**﴾ و ذكر قصّة ذكريّا و ذكر قصّة عبد المطّلب لمّا نذر أن يذبح من يولد له، فولد له عبدالله أبو رسول‌الله‌صلى‌الله‌عليه‌وآله فألقى عليه محبّته و ألق السهام على إبل ينحرها يتقرّب بها مكانه فلم تزل السهام تقع عليه و هو يزيد حتّى بلغت مأة فوقعت السهام على الإبل، فأعاد السهام مراراً و هي تقع على الإبل فقال: الآن علمت أنّ ربّي قد رضي و نحرها...[٢]

ثمّ المستفاد من الروايات أنّ القرعة شرعت في الشبهة الموضوعية المقرونة بالعلم الإجمالي إذا كان من المشكلات و المعضلات الّتي لا طريق إلى إثباتها حتّى الاستصحاب و سائر الأُصول الأخرىٰ من البراءة و قاعدة الحلّية و الطهارة فضلاً عن مورد تجري فيه الأمارة، فلا موضوع معها للقرعة أصلاً؛ لأنّ موردها التحيّر المطلق

---

(١) وسائل الشيعة، كتاب القضاء، ج١٨ ،الباب ١٣، أبواب كيفية الحكم.

(٢) مستدرك الوسائل، كتاب القضاء، ج٣ ،الباب ١١

من كلّ جهة، و أمّا الاحتياط إمّا ليس بممكن أو يوجب العسر و الحرج، أو نعلم بأنّ الشارع ما أوجب الاحتياط فيها و لا فرق بين أن يكون المشتبه من حقوق الله تعالى كما ورد النصّ في استخراج البهيمة المنكوحة بالقرعة أو حقوق الناس.

ثمّ قال الشهيد الأوّل في قواعده: «قد ثبت عندنا قولهم عليهم السلام: **«كلّ أمر مجهول فيه القرعة و ذلك لأنّ فيها عند تساوي الحقوق و المصالح و وقوع التنزاع دفعاً للضغائن و الأحقاد و الرضا بما جرت به الأقدار و قضاء الملك الجبّار»**

ثمّ قال في بحث القرعة في العتق: **«أنّ مورد القرعة ما يجوز التراضي عليه»** و يستفاد من كلامه أنّ مورد القرعة لابدّ من الدّقة فيه و قد ورد في رواية حمّاد عن أحدهما عليهما السلام قال: **«القرعة لا تكون إلاّ للإمام عليه السلام»** [1] ولكن قد أجيب عنها بأنّ الإمام عليه السلام يعلم موردها و لا اختصاص له عليه السلام بها بل يعمل بها من يعرف موردها و لايجوز لمن يجهل موضعها أو كيفيّتها أو لا يصلح للقضاء أن يعمل بالقرعة.

وقد ورد في عدّة من الروايات أنّه يحلف من خرجت القرعة باسمه و إن كان فيه خلاف حيث لا يجب الحلف عند بعض لإطلاق بعض الروايات فيذلك، و قد ورد في الروايات أنّ القرعة بعد تساوي البيّنتين من جميع الجهات كلّ ذلك يؤيّد كون المورد القرعة لابدّ فيها من الدقّة و أدلّة القرعة قويّة بل الروايات الدالّة على القرعة متواترة مضافاً إلى الآيات الشريفة الواردة في مورد القرعة و لا مجال للقول بوهن دليلها وضعفها بكثرة تخصيصه، و لذا اشتهر بينهم أنّ العمل بالقرعة في كلّ مورد منوط بعمل المشهور لجبر ضعفها.

ولكن يردّه أنّ التخصيص إنّما لعدم الموضوع لتقدّم الأمارة و الأُصول علىٰ القرعة كما تقدّم، و هذا النحو من التخصيص لا يوجب الضعف لدليل القرعة، نعم لابدّ من الدقّة في مورد القرعة كما تقدّم.

---

(١) وسائل الشيعة، كتاب القضاء، ج١٣ ، الحديث ٩

الفرق بين الاستصحاب بين الأُمور الجوارحيّة و الأُمور النفسانيّة و إشارة إلى عدم جواز استصحاب أحكام الشرايع السابقة وإشارة إلى جواز الاستصحاب في الأحكام كجوازه في الموضوعات

فائدة: لا فرق في أدلّة الاستصحاب بين أن يكون المستصحب من الأُمور الجوارحيّة الخارجية أم من الأمور النفسانية، فلا اختصاص لها بأفعال الجوارح المعبّر عنها بالأعمال فلو كان التباني القلبي على شيء واجباً و شككنا في بقائه من جهة الشبهة الحكمية أو الموضوعية لا مانع من جريان الاستصحاب. نعم لا مجال للاستصحاب في الأُمور الاعتقادية التي يجب فيها العلم و اليقين لمانع من جريان الاستصحاب فيها، و إن كانت إطلاقاته شاملة لها و هو أنّ الموضوع في الاعتقادات قد أُخذ اليقين فيه، و ذلك أنّ المعرفة فيها أمر عقلي و الحكم العقلي لا يقبل الشكّ و الظنّ بل لابدّ أن يكون علمياً و عن جزم، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيها. و ليست المعرفة فيها شرعيّاً لأنّه يلزم التسلسل، فانّه إذا لم يعرف الانسان إلهاً و شارعاً فكيف يعرفه بأمره؟ و هكذا معرفة النّبيّ ﷺ فلا مجال للاستصحاب فيه.

و ما ورد في الشرع من الأمر بالمعرفة كلّها إرشاد إلى حكم العقل كما أنّ أوامر الاحتياط الواردة في الأُصول إرشادية وليست مولوية، فالعقاب على تقدير المخالفة لترك الواقع المشكوك لا لمخالفة الأمر الاحتياطي، و لا عقاب إذا خالف الأمر الاحتياطي مع مصادفة الواقع خلافاً للاخباريين حيث جعلوا أوامر الاحتياط مولوية، و هكذا سائر أوامر الأُصول من الاشتغال و غيره.

و كيف كان حيث إنّ الاستصحاب لا يفيد اليقين فلا مجال لجريان الاستصحاب

في الأُمور الاعتقادية. و من هنا تبيّن فساد تمسّك الكتابي بالاستصحاب في اثـبات شريعة موسى و عيسى عليهما السلام لما ذكرناه من لزوم اليقين في الأمر الاعتقادي، و لا يمكنه إلزامنا بأخذ الشريعة السابقة عملاً بالاستصحاب، لأنّا أوّلاً لم نكن في شكّ. و ثانياً ثبوت الشريعة السابقة قد ثبت لنا بالقرآن الكريم و أخبار النّبي صلى الله عليه وآله و قـد أخـبر القرآن و النبي صلى الله عليه وآله بنسخ الشرايع السابقة أيضاً.

و الحاصل أنّه ليس لنا علم بنبوّة موسى عليه السلام إلاّ بأخبار نبيّنا صلى الله عليه وآله و هو كما يخبر بها يخبر بارتفاعها، فلا مجال للاستصحاب، و مع حصول اليقين من غير هذا الطريق ليس لنا شكّ في بقائها بل نعلم بارتفاعها فإنّ المسلم لا يكون مسلماً مع الشكّ في بقاء نبوّة موسى و عيسى عليهما السلام فلا يمكن للكتابي الزام المسلم باستصحاب النبوّة لعدم تمامية أركانه من اليقين و الشكّ.

و ما ذكرناه هو المحتمل من الحديث المتضمّن لجواب الإمام الرضا عليه السلام عـن احتجاج الجاثليق[1] بالاستصحاب من أنّا معترفون بنبوّة كلّ موسى و عيسى أقـرّ بنبوّة نبيّنا صلى الله عليه وآله و ننكر نبوّة كلّ من لم يقرّ بنبوّة نبيّنا.

و على ما ذكرناه لا مجـال أن يـقول الكـتابي للـمسلم: أنت تـعترف بـصحّة الاستصحاب و نبوّة عيسى عليه السلام، و نحن نستصحب نبوّة عيسى عليه السلام إلى أن ثبت الدليل على عدمه، و لا يصحّ ذلك؛ إذ المسلم لا يعترف بنبوّة عيسى مطلقاً بل نبوّته من حيث أخبر بها خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله و نسخت نبوّته بالشريعة الخاتمة، و مع هذا الاعتقاد لا موضوع للأستصحاب رأساً.

ثمّ إنّ ماذكرناه إنّما هو في استصحاب النّبوّة، و أمّا استصحاب أحكام الشريعة السابقة فلايجوز بناء على عدم جريان الاستصحاب في الأحكـام و خـصوصاً في

---

(١) «الجاثليـق» هو بفتح الثاء المثلثـة، رئيـس النصارى فـي بلاد الاسـلام، لغتهـم السريانيـة. مجمع البحرين.

أحكام الشرائع السابقة، و قد اختار هذا القول سيّدنا الأُستاذ الخوئي﴿﴾.

و الوجه في ذلك هو التعارض؛ لأنّ استصحاب الحكم معارض بعدمه؛ لأنّ الحكم لم يكن في الأزل ثمّ حدث و ثبت ثمّ شكّ فيه، و كما يثبت الاستصحاب الحكم كذلك استصحاب العدم الأزلي يثبت عدم ذلك الحكم، و السيد الخوئي﴿﴾ يقول بجواز الاستصحاب في الأعدام الأزلية و إن كان هو خلاف المشهور، فيتعارض الاستصحابان، فلا يجري الاستصحاب في الأحكام للتعارض. هذا حاصل كلامه.

ولكن يمكن أن يقال بأنّ استصحاب العدم الأزلي كان إلى زمان قد ثبت الحكم فيه، و بعد ثبوت الحكم ثمّ الشكّ فيه لا يجري الاستصحاب العدمي فيه لانقطاعه بعد ثبوت الحكم مثلاً إذا ثبت الحكم قبل سنة ثمّ شكّ فيه فالاستصحاب العدمي قد انقطع، و بعد الشكّ في بقاء الحكم لا يجري الاستصحاب العدمي بالنسبة إلى ذلك الحكم فيجري استصحاب الحكم المتيقّن سابقاً المشكوك لاحقاً، فلا تعارض بين الاستصحابين، لعدم جريان الاستصحاب العدمي.

فالمختار جواز الاستصحاب في الأحكام كما في الموضوعات، و ذلك لاطلاق دليل الاستصحاب و إن كان دليل الاستصحاب ورد في الموضوعات، ولكن عمومه و إطلاقه يشمل استصحاب الأحكام أيضاً كاستصحاب حرمة الوطء بعد النقاء و قبل الغسل للحيض عند الشكّ في جواز الوطء؛ حيث إنّ الاستصحاب يقتضي حرمة لوطء قبل الغسل لولا ورود الروايات الدالّة على جواز لوطء قبل الغسل، و قد ورد روايات أُخرىٰ تدلّ على عدم جواز الوطء قبل الغسل و حملت هذه الطائفة على الكراهة جمعاً بين الطائفتين من الروايات، و لو لم يمكن هذا الجمع لاقتضى الاستصحاب حرمته، و لذا وقع الخلاف بين الفقهاء حيث قال بعضهم بعدم جوازه قبل الغسل، و قال بعضهم بالجواز مع الكراهة.

و كيف كان يجري الاستصحاب في الأحكام كما يجري فى الموضوعات. نعم يمكن أن يقال بعدم جواز الاستصحاب في أحكام الشرايع السابقة لأجل الشكّ في

سعة الحكم و عدمها، كما تقدّم تفصيل ذلك حيث قلنا إنّ النّبيﷺ قد أخبر وهكذا القرآن الكريم بنسخ الشرائع السابقة و ارتفاعها، وقد ذكر النبيﷺ في حجةالوداع أنّه لم يبق شيء و حكم إلاّ بيّنته لكم، و مع ذلك كيف يمكن أن يقال بأنّ الحكم الّذي لا نعلم بخصوص نسخه يجوز جريان الاستصحاب فيه، و مع بيان النّبيّﷺ جميع الأحكام و إخباره بذلك كيف يرجع إلى الاستصحاب؟ بل يرجع فيما لم يصل إلينا حكمه و لا نعلمه إلى القواعد العامّة و الأُصول العمليّة المبيّنة لحكم الشاكّ.

ثمّ إلى ماذكرناه يشير من عدم جواز التمسّك بنبوّة موسى و عيسىعليهما السلام و شريعتهما ما ذكر السيّد محمد مهدي بحرالعلوم الطباطبائي حين سفره من المشهد الغروي إلى زيارة جدّه الحسينعليه السلام في شهر ذيالحجّةالحرام من السنة الحادية عشرة بعد الألف و المائتين من الهجرة النبويّة على مشرفها ألف ألف سلام و كان مع جماعة من تلامذته، فوصل بهم إلى محلّ «ذي الكفل» و كان فيه يومئذ جماعة كثيرة من اليهود تقدّر بثلاثة آلاف أو أزيد و وقعت مناظرة بين السيد بحرالعلوم و بعض علماء اليهود فقال السيد لهم: لو سألكم إبراهيمعليه السلام و قال: لِمَ تركتم ديني وملّتي و صرتم إلى دين و ملّة موسىعليه السلام؟ فما كنتم تقولون في جوابه؟ قالوا: كنّا نقول لإبراهيمعليه السلام أنت السابق و موسىعليه السلام اللاحق، ولا حكم للسابق بعد اللاحق.

فقالالسيدرحمه الله لهم: لو سألكم محمدﷺ لِمَ لم تتبعوا ديني و أنا اللاحق و قد أتيتُكم بالآيات الظاهرات و المعجزات الباهرات و القرآن الباقي مدى الزمان، فما كان جوابكم عنذلك؟ فانقطعوا وتحيّروا ولم يأتوابشيء يذكر، فبهت الّذي كفر. ونقل هذه المناظرة بعض أحفاد السيد بحرالعلوم في مقدّمة رجاله، هي و إن لم يكن فيها اسم من الاستصحاب ولكن حاصلها يرجع إلى ماذكرناه، و في هذه المناظرة مطالب أُخرى ذكرها السيدرحمه الله في هذه المناظرة في تلك القرية، فعليكم بمطالعتها في مقدّمة رجاله.[1]

(١) الفوائد الرجالية للسيد بحرالعلومرحمه الله وقد أوجبت هذه المناظرة هداية كثير من اليهود في

الفرق في وقوع التعارض بين الدليلين و وقوعه بين أكثر من دليلين هو انقلاب النسبة في الجملة إذا وقع التعارض بين أكثر من دليلين و ليس كذلك إذا وقع التعارض بين الدليلين

واعلم أنّه إذا وقع التعارض بين الدليلين فإن كان أحدهما نصّاً يقدم على الظاهر كما اَنّ الأظهر يقدّم على الظاهر، و إلاّ فلابدّ من إعمال قانون التعارض من الترجيح أو التخيير بينهما أو التوقّف و الإحتياط على خلاف في ذلك.

و إن كان التعارض بين أكثر من خبرين أي بين ثلاثة أخبار أو أكثر، فتقديم بعضها على بعض من باب الجمع الدلالي يتوقّف على كون ذلك البعض أظهر من غيره، و حيث إنّ تشخيص الأظهر هنا لا يخلو من صعوبة عقدوا بحث انقلاب النسبة في التعارض بين ثلاثة أخبار أو أكثر و قالوا: إذا وقع التعارض بين أكثر من دليلين ربما تنقلب النسبة بعد تخصيص بعض الأدلّة ببعض، فتنقلب النسبة مثلاً من التباين إلى العموم من وجه أو العموم المطلق، و من العموم المطلق إلى العموم من وجه و هكذا.

و هنا خلاف في أنّه هل يعمل بظهور الأدلّة قبل انقلاب النسبة أو يعمل بظهورها بعد انقلاب النسبة؟ و ربما تظهر الثمرة فيه في بعض الموارد، و في البعض الآخر لا يكون في انقلاب النسبة ثمرة كما ستعلم من الأمثلة الآتية.

ثمّ على مختار جماعة من الأصوليين ـ و هو الحق ـ أنّه يعمل بظهور الأدلّة بعد انقلاب النسبة و بعد تخصيص و تقييد بعضها ببعض، و على مختار بعضهم يعمل بظهور

ـ قرية «ذي الكفل».

الأدلّة و الروايات قبل انقلاب النسبة، و مثال ذلك لو قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لاتكرم الفسّاق من العلماء» و «يستحبّ إكرام العدول» فإنّ النسبة بين الأوّل و الثاني العموم والخصوص المطلق، لأنّ العلماء عامّ و فسّاقهم خاصّ، و بين الأول و الثالث عموم من وجه، و مادّة التعارض بين الأوّل و الثالث هو العالم العادل هذه النسبة بين هذه الأدلّة قبل تخصيص بعضها ببعض، ولكن بعد تخصيص العلماء بالعدول و إخراج الفسّاق تصير النسبة بين الأوّل و الثالث إلى العموم والخصوص المطلق لعموم الثالث للعالم و غير العالم، و الأوّل مخصوص بالعالم ويخصّص الثالث بالأوّل، فيجب اكرام العالم العادل، و يستحب اكرام غير العالم من العدول.

ثمّ الوجه في العمل بظهور الدليل بعد انقلاب النسبة أنّه لو عملنا في هذا المثال بظهور الدليل الأوّل و الثالث مع كون النسبة بينهما عموم من وجه يقع التعارض في العالم العادل و هو مادّة الاجتماع، و حينئذ إذا وجد المرجّح للدليل الثالث و هو دليل الاستحباب فيخرج مادّة الإجتماع، أي العالم العادل عن دليل و جوب إكرام العالم كما خرج العالم الفاسق، فيبقى العام حينئذٍ بلا مورد و هو غير صحيح.

و إن طرحنا الدليل المرجّح ـ بالفتح ـ لزم طرح النصّ و هو باطل أيضاً؛ لأنّ النصّ لا يطرح عند التعارض، و هذا بخلاف العمل بالظهور و إعمال قاعدة الترجيح بعد انقلاب النسبة؛ حيث لا يلزم شيء من المحذورين كما قدّمنا. و حاصله أنّ جهة انقلاب النسبة هو أنّ العام قبل وجود المخصّص يكون حجّة، و بعد وجود المخصّص ـ و لو كان منفصلاً ـ لا يكون حجّة إلاّ فيما عدا مدلول الخاصّ، فتتضيّق قهراً دائرة حجّيته، و هذا هو الوجه في تغيّر النسبة وانقلابها فالقول بعدم انقلاب النسبة بعد وجود المخصّص المنفصل مساوق مع القول بعدم حجّية المخصّص المنفصل و عدم تضييق دائرة حجّية العام بواسطته، و لا يقول به المنكر لانقلاب النسبة.

و من قبيل التعارض في أكثر من دليلين قوله تبارك وتعالى: ﴿حَرَّمَ الرِّبا﴾ و

الحديث الشريف: **«لا ربا بين الوالد و ولده»** و **«لا ربا بين الزوج و زوجته»** و كذا بين السيد و مملوكه، فلا إشكال في وجوب تخصيص العام بكلا المخصّصين بلا فرق في هذا بين القول بانقلاب النسبة و القول بعدمه؛ إذ لا يفترق الحال بين لحاظ العام مع كلا المخصّصين في عرض واحد و بين لحاظه مع أحدهما بعد لحاظه مع الآخر، لأنّ نسبة العام إلى كلّ من المخصّصين هي العموم المطلق على كلّ تقدير، و هذا مثال لصورة عدم الفرق و عدم الثمرة بين انقلاب النسبة و عدم انقلابها.

وأيضاً من قبيل التعارض بين أكثر من دليلين قوله‌عليه السلام : **«لا ترث الزوجة من العقار»** و قوله‌عليه السلام : **«ترث الزوجة من العقار»** فهما عامّان متباينان، فإذا ورد الدليل الثالث و كان مفاده أنّ الزوجة الّتي لها ولد من الميّت ترث العقار زيادة و هو أخصّ من قوله‌عليه السلام : **«لا ترث الزوجة من العقار» فإذا خصّص به، لأنّه أخصّ منه، تنقلب** النسبة بينه و بين العام الآخر من التباين إلى العموم و الخصوص المطلق، فالنتيجة أنّ أمّ الولد من الزوجة ترث و الزوجة التي ليس لها ولد من الزوج لاترث من العقار.

و ممّا ورد التعارض بين أكثر من دليلين أدلّة ضمان العارية، فمن الأدلّة ما يدلّ على عدم الضمان في العارية مطلقاً من حيث المستعير و المال أو الشيء المستعار كصحيحة الحلبي عن الصادق‌عليه السلام :**«ليس على مستعير عارية ضمان و صاحب العارية و الوديعة مؤتمن»**.

و منها: ما يدلّ على عدم ضمان العارية مطلق من حيث المال المستعار، ولكن من حيث المستعير مشروط بكونه مأموناً كرواية معدّة بن زياد عن جعفر بن محمدعليهما السلام : **«قال: سمعته يقول: لا غرم على مستعير عارية إذا هلكت أو سرقت أو ضاعت إذا كان المستعير مأموناً»**.

و منها ما يدلّ على عدم الضمان إلاّ في عارية الدرهم كرواية عبد الملك عن أبي عبداللّه‌عليه السلام قال: **«ليس على صاحب العارية ضمان إلاّ أن يشترط صاحبها إلاّ**

الدراهم فإنّها مضمونة شرط صاحبها أو لم يشترط».

و منها: ما يدلّ على عدم الضمان إلاّ في عارية الدنانير كرواية عبدالله‌بن سنان قال: قال أبو عبدالله عليه السلام : **«لا تضمن العارية إلاّ أن يكون قد اشترط فيها الضمان إلاّ الدنانير فإنّها مضمونة و إن لم يشترط».**

و منها: ما يدلّ على عدم الضمان إلاّ في عارية مطلق الذهب و الفضّة كرواية إسحاق بن عمّار عنه عليه السلام قال: **«العارية ليس على مستعيرها ضمان إلاّ ما كان ذهب أو فضّة فإنّهما مضمونان اشترطا أو لم يشترطا».**

و الطائفة الأولى و الثانية لا تنافي بينهما؛ حيث تدلاّن على نفي الضمان مطلقاً من أيّ جنس كان المال المستعار و الاختلاف فقط بين الطائفتين إنّما هو في اشتراط كون المستعير مأموناً في رواية معدة بن زياد و لا تأثير له في المقام، لإنّ نفي الضمان بأيّ نحو كان إنّما في صورة عدم التفريط و التعدّي، و لعلّ شرط كونه مأموناً إشارة إلى ذلك.

و أمّا الطائفة الثالثة و الرابعة فلكلّ منها عقد سلبي و عقد إيجابي، و المراد من الأوّل هو سلب الضمان في العارية. و المراد من الثاني إيجاب الضمان في العارية، و العقد السلبي في رواية عبدالملك و هي الطائفة الثالثة عدم الضمان في كلّ عارية إذا لم يشترط صاحبها الضمان إلاّ في عارية الدراهم.

و العقد الإيجابي فيها هو الضمان في عارية الدراهم مطلق فهذا العقد الإيجابي يخصّص العمومات أو يقيّد المطلقات الّتي كان مفادها عدم الضمان في كلّ عارية من أيّ جنس كان لأنّه أخصّ منها.

و الطائفة الرابعة و هي رواية ابن سنان العقد السلبي فيها عدم الضمان في كلّ عارية لم يشترط فيها الضمان من أيّ جنس كان إلاّ أن تكون من جنس الدنانير و العقد الإيجابي فيها ثبوت الضمان في عارية الدنانير مطلق سواء اشترط صاحبها الضمان أو لم يشترط، و هذا العقد الإيجابي في هذه الطائفة يخصّص العمومات الّتي كان

مفادها عدم الضمان مطلقاً من أيّ جنس كان؛ لأنّه أخصّ منها و العام يخصّص بمخصّصاته الواردة له مالم يصل إلى حدّ التخصيص المستهجن، و قد تقدّم في بعض الفوائد معنى التخصيص المستهجن، فراجع.

ثمّ إنّ هذين العقدين الإيجابيّن في الطائفة الثالثة و الرابعة كما يخصّصان العمومات و المطلقات الّتي في الطائفة الأوّل و الثّانية كذلك.

و الحاصل من هذه الطوائف الأربعة بعد الجمع بينها ما عدا الطائفة الخامسة: انّ كلّ عارية لا ضمان فيها إلاّ أن يشترط صاحبها أو يكون المال المستعار من الدرهم أو الدنانير.

و أمّا الطائفة الخامسة؛ و هي رواية إسحاق بن عمّار، العقد الإيجابي فيها ثبوت الضمان في كلّ عارية كانت من ذهب أو فضّة مطلقاً سواء كان مسكوكاً كالدراهم و الدنانير، أو لم يكن مسكوكاً كالحلي للنساء و السبائك من الذهب أو الفضّة، و بهذه الطائفة أيضاً يخصّص ما دلّ على عدم الضمان في العارية كما في رواية الحلبي المتقدّمة؛ فإن حمل ما يدلّ على ثبوت الضمان في عارية الذهب و الفضّة على خصوص الدرهم و الدينار حمل المطلق على الفرد النادر؛ فإنّ استعارة الدرهم و الدينار نادر جدّاً بخلاف مثل الحليّ، فإنّ عاريته أمر متعارف، فإذاً لايبعد العمل بما يدلّ على ثبوت الضمان في عارية الذهب و الفضة و يخصّص به ما يدلّ على عدم الضمان بقول مطلق كما تقدّم.

إشارة إلى الفرق بين «تقليد الميّت» ابتداءً واستمراراً و بقاءً و إلى ظهور الأيات والروايات في اعتبار الحياة في المجتهد

فــائدة: واعلم أنّ الآيات والروايات الدالّة على وجوب التقليد ظاهرة في كون المجتهد حيّاً.

أمّا الآيات: فقد استدلوا بقوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذّكر إن كنتم لا تعلمون﴾(١)

و بقوله تعالى: ﴿فلولا نفر من كلّ فرقة منهم طائفة ليتفقّهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلّهم يحذرون﴾(٢)

و الأيتان كما ترى ظاهرتان في الحيّ بقرينة السؤال في الآية الأولى، وبـقرينة الإنذار في الآية الأخرىٰ، وقد استدل بهما صاحب القوانينﷺ على جواز التقليد وتبعه غيره فقال: «إنّ النفر يدلّ على أنّ البعيد عن ساحة الشارع لابدّ أن يأخذ حكمهم عن النافرين، إمّا علماً أو ظنّاً، حيث إنّ فيها وجوبات مترتّبة؛ وهي النفر ووجوب التفقّه والإنذار والتحذّر، والمراد من الحذر وجوب العمل لا الخوف النـفساني فـقط. هـذا مضافاً إلى استعمال كلمة التفقّه في هذه الآية وهو مناسب لمنصب الفقاهة.

و يقال في الآية الأولى: إنّ وجوب السؤال فيها على الجاهل يدلّ على وجوب القبول بالملازمة، فالسؤال مقدّمة للعمـل، فينطبق على حجّية فتـوى الفقيـه للعمل

---

(١) سورة الأنبياء، الآية ٧.

(٢) سورة التوبة، الآية ١٢٢.

بهـا تعبّداً وبناءً على ظهور سياق الآية المباركـة في إرجـاع عوام أهل الكتـاب[1] إلى علمائهم يكون من باب ارجاع الجاهل إلى العالم و لا خصوصية للـمورد فـيدلّ أيضـاً على حجّيـة فتوى الفقيه للعامـيّ الجاهل، وكيـف كان فقد جعـل الحـجّيـة فـي هاتين الآيتين في قول المنـذر وأهل الذكر، ويترتّب عليه وجوب القبول سواء حصل العلم أم لا.

بحث عن الروايات الدالّة على اعتبار الحياة في المجتهد

و أمّا الروايات الدالّة على جواز التقليد وحجّية الفتوى فهي كثيرة جـدّاً بـل قالوا: إنّها متواترة إجمالاً.

و قال صاحب الكفاية:

و الروايات على اختلاف مضامينها وتعدّد أسـانيدها لا يـبعد دعـوى القـطع بصدور بعضها فيكون دليلاً قاطعاً على جواز التقليد، ولا يخفى ظهورها في كون المجتهد حيّاً كما قلنا كما يظهر بعد نقلها إن شـاء الله تـعالى، ولذا قـال شـيخ الأنـصارى في رسالة «الاجتهاد والتقليد»: لا يجوز تقليد الميّت على المعروف بين أصحابنا، بـل في كلام جماعة دعوى الاتّفاق أو الاجماع عليه ونقل الشيخ عن الوحيد البهبهاني في بعض كلامه أنّه قال:

---

(١) وقد ورد في بعض الروايات تفسير أهل الذكر بالأئمة أو بعلماء أهل اليهود كـما فـي بعض الروايات أيضاً، وهذا لا يضرّ بالاستدلال بالآية الشريفة في المقام؛ لانّ نزول الآية في مورد خاصّ لايوجب اختصاصها به ولايوجب انحصار المورد به، فإنّ القرآن لا يختصّ بمورد دون مورد.

«أجمع الفقهاء على أنّ المجتهد إذا مات لا حجّية في قوله، وعن المعالم: أنّ العمل بفتاوى الموتى مخالف لما يظهر من اتّفاق الأصحاب على المنع من الرجوع إلى فتوى الميت مع وجود الحيّ».

وعن المسالك : أنّ قول الميّت يبطل بموته، ونقل عن الإحسائي أنّه قال: قد انعقد الإجماع من الإمامية أنّه لا قول للميّت، واشتهر أيضاً بين الخواصّ والعوامّ أنّ قول الميت كالميّت.

ثمّ قال: ان هذه الاتّفاقات المنقولة كافية في المطلب بعد اعتضادها بالشهرة العظيمة.

و تمسّكﷺ أيضاً بأصالة عدم الحجّية عند الشكّ و بعدم شمول مادلّ على جواز التقليد والرجوع إلى العلماء على جواز الرجوع و التقليد للميّت.

ثمّ وجه عدم شمول أدلّة التقليد للميّت واضح؛ لأن الإجماع فواضح الاختصاص بالحيّ كما علم ممّا سبق، والآيات والنصوص ظاهرة في الحيّ، والعقل لا يدلّ على جواز التقليد إلاّ بعد ثبوت انسداد باب العلم والظن الخاص للمقلد، والمفروض وجود المجتهد الحيّ.

و قال صاحب الفصولﷺ: «لا يجوز تقليد الميت مع إمكان الرجوع إلى الحيّ على ما هو المعروف بين أصحابنا خلافاً لشاذّ فاجاز الرجوع إليه مطلقاً».

بحث عن الروايات الدالّة على جواز التقليد و اعتبار الحياة في المجتهد

ثمّ الرّوايات الّتي تدلّ بظهورها على اعتبار الحياة في المجتهد والمفتي وهي عدّة روايات، منها: ما رواه في «إكمال الدين وإتمام النعمة» للصدوق عن محمدبن محمدبن عصام عن محمدبن يعقوب عن إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمدبن عثمان العمرى أن يوصل لى كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ فورد التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزمان ـ صلوات الله عليه ـ:

«أمّا ما سألت عنه أرشدك الله وثبّتك ـ إلى أنّ قال ـ: «و أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله. وأمّا محمدبن عثمان العمرى فرضي‌الله عنه و عن أبيه من قبل؛ فإنّه ثقتي، وكتابه كتابى»[1].

---

(١) وسائل الشيعة، ج ١٨، ب ١١ من صفات القاضي الحديث.

و أمّا إسحاق بن يعقوب قال بعضهم: إسحاق بن يعقوب مجهول لانعرفه في الرجال. ولكن فيه: أنّه قال صاحب الوسائل في خاتمة الكتاب إسحاق بن يعقوب روى الكشي توقيعاً يتضمّن مدحه.

و قال المامقاني إسحاق بن يعقوب لم أقف فيه إلاّ على رواية الشيخ؇ في كتاب الغيبة عن جماعة عن جعفربن محمدبن قولويه وأبي غالب الزراري وغيرهما عن محمدبن يعقوب الكليني عن إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمدبن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أُشكلت عليّ فورد التوقيع بخط مولانا صاحب‌الدار: أمّا ما سألت عنه

←

و رواه الشيخ أيضاً في كتاب «الغيبة» عن جماعة عن جعفربن محمدبن قولويه وأبي غالب الزراري وغيرهما: كلّهم عن محمدبن يعقوب، ورواه الطبرسي في الاجتجاج مثله.

و التعبير فيها برواة الحديث دون العلماء والفقهاء لعلّه لأجل أنّ علماء الشيعة ليس لهم رأي من عند أنفسهم في قبال الأئمّة عليهم السلام فإنّهم لايستندون إلى القياس والاستحسان وإنّما يفتون بالروايات المنقولة عنهم عليهم السلام.

و المراد أنّ ما يتّفق من المسائل ولايعلمون حكمها لابدّ أن يرجعوا فيها إلى العلماء والفقهاء؛ لأنّ الناس كانوا يرجعون إلى الأئمّة عليهم السلام وإلى النواب الأربعة للاستفتاء.

و في زمان الغيبة الكبرى لهم الرجوع إلى الفقهاء، وهل تعمّ الحوادث الواقعة بما يحتاج فيه إلى الحاكم كأموال اليتامى حتّى يثبت به ولاية الفقيه أو لا؟ فيه كلام موكول إلى بحث ولاية الفقيه، والحاصل أنّ دلالتها على اعتبار كون المفتي حيّاً واضحة.

← أرشدك الله تعالى وثبّتك من أمر المنكرين لي من أهل بيتنا وبنى عمّنا فاعلم أنّه ليس بين الله عزّ وجلّ وبين أحدقرابة، ومن انكرني فليس منّي وسبيله سبيل ابن نوح عليه السلام.

و أمّا سبيل عمّي جعفر وولده فسبيل اخوة يوسف عليه السلام إلى أن كتب عليه السلام: أمّا وجه الانتفاع في غيبتي فكالانتفاع بالشمس إذا غيّبها عن الأبصار السحاب.

و إنّي لأمان لأهل الأرض كما أنّ النجوم أمان لأهل السّماء، فأغلِقوا باب السؤال عمّالايعنيكم، ولا تتكلّفوا اعلم ما قد كفيتم، وأكثروا الدعاء بتعجيل الفرج؛ فإنّ ذلك فرجكم، والسلام عليك يا إسحاق بن يعقوب وعلى من اتّبع الهدى.

و يستفاد من توقيعه عليه السلام هذا جلالة الرجل وعلو رتبته وكونه هو الراوي غير ضائر بعد تسالم المشايخ على نقله.

و منها[١] ما عن محمدبن عبدالله الحميري ومحمدبن يحيى جميعاً عن عبدالله بن جعفر الحميري عن أحمدبن[٢] إسحاق عن أبي الحسن عليه السلام قال:

«سألته وقلت: من أعامل، وعمّن أخذ، وقول من أقبل. فقال: العمري ثقتي فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّي، وما قال لك عنّي فعنّي يقول، فاسمع له واطع؛ فانّه الثقة المأمون».

قال وسألت أبا محمدعليه السلام عن مثل ذلك فقال:

«العمري وابنه ثقتان؛ فما أدّيا إليك عنّى فعنّى يؤدّيان، وما قالا لك فعنّي يقولان، فاسمع لهما وأطعهما؛ فإنّهما الثقتان المأمونان».

و فيه أنّه سأل العمري عن مسألة فقال:

«محرم عليكم أن تسألوا عن ذلك، ولا أقول ذلك من عندى، فليس لي أن أحلّل ولا أحرّم».

و هذه الرواية رواها الشيخ أيضاً في كتاب الغيبة بإسناده عن محمد بن يعقوب، و دلالة هذه الرواية على حجّية الفتوى ورأى المجتهد وإن لاتخلو عن المناقشة باعتبار قولهعليه السلام: «فما أدّى اليك عنّي فعنّي يؤدّي الخ» حيث إنّ ظاهرها محض نقل الحديث، ولكن أداء قول الإمامعليه السلام أعمّ من أداء نفس اللفظ والكلام ومن أداء معناه، وما استفاده من قول الإمامعليه السلام ولو بحمل المطلق على المقيد والعامّ على الخاص وبالتمسك بالعام وغيرها من أنحاء الإستنباط ويشمل الفتوى، حيث إن الفقيه يؤدّي عن الإمام ما استفاده من كلامهعليه السلام ودلالتها على اعتبار كون المفتي حيّاً على فرض شمولها له أوضح.

---

(١) من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤.

(٢) أحمد بن إسحاق ثقة من أصحاب الهاديعليه السلام قاله الشيخ والعلاّمة وقال النجاشى: له اختصاص بالجهة المقدّسة.

و منها[١] قوله عليه السلام لأبان بن تغلب:

«اجلس في مسجد المدينة وأفت الناس؛ فإنّي أحب أن أرى في شيعتى مثلك».

و منها ما عن معاذبن[٢] مسلم النحوي عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

«بلغني أنّك تقعد في الجامع فتفتى الناس؟ فقال: نعم وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج؛ إنّى أقعد في المسجد، فجيء الرجل فيسألني عن الشيء فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون ويجيء الرجل أعرفه بمودّتكم وحبّكم فاخبره بماجاء عنكم.

و يجيء الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو فأقول جاء عن فلان كذا وجاء عن فلان كذا فأدخل قولكم فيما بين ذلك فقال لى اصنع كذا فانّى كذا أصنع.[٣]

و منها: ما عن عبدالعزيز بن المهتدي والحسن بن علي[٤] بن يقطين جميعاً عن

---

(١) المرويّة في رجال النجاشي ص ٨ـ٧.

(٢) معاذبن مسلم النحوي ثقة قاله العلاّمة، وروى الكشى مدحه ونقله العلاّمة.

(٣) وسائل الشيعة باب ١١ من صفات القاضى حديث ٣٦.

(٤) علي بن يقطين بن موسى البغدادي كوفي الأصل، روى عن أبي عبدالله عليه السلام حديثاً واحداً وروى عن أبي الحسن موسى عليه السلام وأكثر وكان ثقة جليل القدرله منزلة عند أبي الحسن موسى عليه السلام عظيم المكان في هذه الطائفة قاله العلامة ونحوه الشيخ رحمه الله وروى الكشّي مدحه و ضمان الجنّة له ووثقه ابن شهر آشوب.

و من جملة ما روى الكشّي فيه في حديث: لمّا قدم ابو ابراهيم موسى بن جعفر عليه السلام العراق قال علي بن يقطين: أمّا ترى حالي وما أنا فيه؟ فقال: «ياعلي! إنّ لله تعالى أولياء مع أولياء الظلمة ليدفع بهم عن أوليائه وأنت منهم ياعلي».

و روى أيضاً في الحديث المسند قال أبوالحسن عليه السلام لعلي بن يقطين اضمن لي خصلة أضمن لك ثلاثاً. فقال: جعلت فداك وماالخصلة الّتي أضمنها لك وما الثلاث اللواتي تضمنهنّ لى؟ قال: فقال ابوالحسن عليه السلام: الثلاث اللواتي أضمنهنّ لك ان لا يصيبك حرّ

←

الإمام الرضاﷺ قال: «لا أكاد أصل إليك أسألك عن كلّ ما احتاج إليه من معالم ديني، أفيونس[١] بن عبدالرّحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج إليه من معالم ديني فقال نعم».[٢]

وكان الإمام الرضاﷺ يشير إليه في العلم والفتيا.

و منها: ما عن الفضل بن شاذان عن عبدالعزيزبن المهتدي[٣] وكان خير قمّيّ رأيته، وكان وكيل الإمام الرضاﷺ وخاصّته قال: سألت الرضاﷺ فقلت: إنّي لا ألقاك في كلّ وقت فعمّن آخذ معالم ديني فقال: خذ عن يونس بن عبدالرحمن[٤].

و منها: الروايات الناهية عن الإفتاء بغير العلم وهي الروايات المستفيضة بل

← الحديد أبداً بقتل ولافافة ولا سجن حبس.

قال فقال علي: وما الخصلة الّتي أضمنها لك؟ قال: فقال يا علي وأمّا الخصلة الّتي تضمن لي أن لا يأتيك وليّ أبداً إلاّ أكرمته.

قال: فضمن له على الخصلة وضمن له أبوالحسن الثلاث.

و نقل حديثاً يدلّ فيه قال أبوالحسنﷺ أما أنا أشهد انّه من أهل الجنّة.

و قال في حديث: ضمنت لعلي بن يقطين الجنة وأنّ لا تمسّه النار أبداً.

و سيأتي ترجمة عبدالعزيز.

(١) ويونس بن عبدالرحمن من أصحاب الإجماع، له كتب كثيرة أكثر من ثلاثين، وقال الكشّي في رواية أنّه حج يونس بن عبدالرحمن أربعاً وخمسين حجّة واعتمر أربعاً وخمسين عمرة. وألف ألف جلد ردّاً على المخالفين ويقال: انتهى علم الأئمّةﷺ إلى أربعة منهم: يونس بن عبدالرحمن.

(٢) وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي الحديث ٣٣.

(٣) قوله وكان خير قمّيّ الخ، والصحيح هكذا: «وكان خير قمّيّ فيمن رأيته» هذا من كلام الفضل ابن شاذان يعنى يقول الفضل بن شاذان عبدالعزيز قمّيّ خير من رأيته الخ، هذاتوثيق له.

(٤) وسائل الشيعة ج ١٨، الباب ١١، من أبواب صفات القاضي، الحديث، ٣٤.

المتواترة الدالة على من أفتى بغير علم عليه وزر من عمله به أو لعنته ملائكة الأرض و ملائكة السماء أو فليتبوّأ مقعده من النّار أو فقد هلك على اختلاف الروايات في التعبير. وورد في كفّارة تقليم الأظافر على من أفتى به لا على المباشر ويستفاد منها جواز الإفتاء بالعلم وبالاستناد إلى القرآن والسنّة، ودلالتها بالظهور على اعتبار الحياة في المفتي واضحة.

و منها: ماعن علي[١] بن المسيب الهمداني[٢] قال: قلت للرضاعليه السلام شقّتي بعيدة ولست أصل إليك في كل وقت، فممّن آخذ معالم ديني؟ قال:

«من زكريا ابن آدم القميّ المأمون على الدين والدنيا».

و قال علي بن المسيب: فلمّا انصرفت قدمنا على زكريا ابن[٣] آدم فسألته عمّا

---

(١) علي بن المسيب عربي من أهل همدان قاله الشيخ في أصحاب الإمام الرضاعليه السلام وذكره العلاّمة ووثّقه.

(٢) الهمداني والهمدان (بفتح الهاء والميم) بلد من عراق العجم قيل سمّي باسم بانيه همدان ابن المعلوج بن السام وهمدان (بسكون الميم) قبيلة من اليمن منها الحارث الهمداني المخاطب بالأبيات المشهورة أوّلها:

يا حارث همدان من يمت يرني	من مؤمن أو منافق قبلاً
يعرفن طرفه وأعرفه	بنعته واسمه وما عملا
و أنت عند الصراط تعرفن	فلا تخف عثرة ولا زللاً
اسقيك من بارد على ظمأ	تخاله في الحلاوة عسلاً
أقول للنار حين توقف لل	عرض دعيه لا تقربي الرجلا
دعيه لا تقربيه أنّ له	حبلا بحبل الوصيّ متّصلاً

هذه الأبيات مضمون حديث أمير المؤمنين عليعليه السلام للحارث الهمداني حيث دخوله على أمير المؤمنينعليه السلام في نفر من الشيعة وكان مريضاً وأنشد أبو هاشم السيد الحميرىرحمه الله فيما تضمّنه هذا الخبر الموجود في أمالي الصدوق المجلس الأوّل.

(٣) زكريا ابن آدم بن سعد الأشعري ثقة جليل القدر وكان له وجه عندالإمام الرضاعليه السلام قاله

احتجت إليه.[١]

ومنها: رواية أبي تراب الروياني قال: سمعت أبا حمّاد الرازي يقول: دخلت عليّ ابن محمد بسُرّ من رأى فسألته عن أشياء من الحلال والحرام فأجابني فيها، فلمّا ودّعته قال:

«يا حمّاد إذا أُشكل عليك شيء من أمر دينك بناحيتك فاسأل عنه عبدالعظيم[٢] بن عبدالله الحسني واقرأ منّي السلام»[٣]

← النجاشي والعلامة وروى الكشّي له مدائح جليلة، منها قول الكشّي في كتابه حدثني محمد ابن قولويه قال حدثنا سعد بن عبدالله بن أبي خلف عن محمد بن حمزة بن اليسع عن زكريا بن آدم: قلت للرضاؑ إنّي أريد الخروج عن أهل بيتي فقد كثر السفهاء فيهم. فقال: لا تفعل فانّ أهل بيتك يدفع عنهم بك كما يدفع عن أهل بغداد بأبي الحسن الكاظمؑ.

(١) وسائل الشيعة، ج ١٨ ب ١١ من أبواب صفات القاضي الحديث ٢٧.

(٢) هو عبدالعظيم بن عبدالله بن علي بن الحسن بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالبؑ ابو القاسم.

كان عابداً ورعاً وقال النجاشي في رجاله ورد الري هارباً من السلطان وسكن سرباً في دار رجل من الشيعة في سكّة الموالي، فكان يعبد الله في ذلك السرب يصوم نهاره ويقوم ليله و يخرج مستتراً فيزور القبر المقابل لقبره اليوم ويقول: هو قبر رجل من ولد موسى بن جعفرؑ (المشهور بحمزة بن موسى)ؑ وكان عابداً ورعاً مرضياً وورد في فضله ما يدل على جلالة شأنه وعظيم قدره وقد نصّ الإمام الهاديؑ على فضل زيارته وأنّه كفضل زيارة الحسينؑ وله كتاب خطب أمير المؤمنينؑ.

و من أحاديثه المشهورة حديث عرض دينه وقول الإمام الهاديؑ له: هذا والله دين الله الّذي ارتضاه لعباده ثبّتك الله بالقول الثابت في الحياة الدنيا والآخرة وقد عدّه الشيخؒ من أصحاب الهادي والعسكريؑ ولم يذكره في أصحاب الجوادؑ مع أنّه كان من خواصّ أصحابه وروى عنهؑ كثراً.

←

و من الروايات الظاهرة في اعتبار كون المفتي حيّاً ما رواه أحمدبن علي بـن أبي طالب الطبرسي في الإحتجاج عن أبي محمد العسكريعليه السلام والحديث طويل والشاهد في قولهعليه السلام:

«فأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هـواه مـطيعاً لأمر مولاه فللعو امّ أن يقلّدوه، وذلك لا يكون إلاّ بعض فقهاء الشيعة لا كلّهم

فانّ من ركب من القبايح والفواحش مراكب علماء العامّة فلا تقبلوا منهم شيئاً و لا كرامة وإنّما كثر التخليط فـيما يـتحمّل عـنّا أهـل البـيت لذلك؛ لأنّ الفسـقة يتحمّلون عنّا فيحرّ فونه بأسره لجهلهم، ويضعون الأشياء على غير وجـهها لقـلة معرفتهم. وآخرون يعتمدون الكذب عليها، الحديث». (٤)

و المناقشة من حيث السند تارة من جـهة الإرسـال، وأخـرىٰ بأن التـفسير المنسوب إلى الإمام العسكريعليه السلام في طريقه جملة من المجاهيل كمحمد بـن القـاسم الأستر آبادي ويوسف بن محمد بن زيد وعلي بن محمد بن سيّار.

هذا إن أريد من التفسير المنسوب إلى العسكـريعليه السلام مـا ذكـره الصـدوقرحمه الله بإسناده عن محمدبن القاسم الأسترآبادي.

و أمّا لو أريد به ما ذكره محمد بن علي بن شهر آشوب على مانقله المستدرك فالسند صحيح؛ لأنّه ذكر الحسن بن خالد البرقى أخو محمد بن خالد من كتبه تفسير العسكريعليه السلام من إملاء الإمامعليه السلام والحسن بن خالد ممّن وثّقه النجاشي، وللمشايخ إليه طرق صحيحة.

← و روى عنه أحمدبن أبي عبدالله البرقى وأبوتراب عبيدالله بن موسى الحـارثي الرويـاني وسهل ابن زياد الآدمي وغيرهم.

(٣) مستدرك الوسائل، ج ٣، الباب ١١، من ابواب صفات القاضي، الحديث ٣١.

(٤) وسائل الشيعة، ج ١٨، ابواب صفات القاضي، الباب ١٠، الحديث ٢٠.

ثمّ التفسير الموجود في أيدينا مجلد واحد وهو يطابق ما نقله الصدوق، والّذي ذكره البرقي هو مأئة وعشرون مجلّداً، وهذا لم يصل إليها.

ولكن لا يخفى أنّ المناقشة في سند هذه الرواية مع اشتهارها وشهادة ألفاظها بكونها من الإمام عليه السلام مشكل، والله العالم.

والمخالف في عدم جواز تقليد الميّت العامة وبعض الخاصة وتوجيه كلامهم

و المخالف في المسألة الأخباريون؛ حيث يجوّزون تقليد الميت، وفيه أنّ التقليد عندهم بدعة ورجوعهم إلى المفتي من باب الرجوع إلى الراوي، ولا تعتبر الحياة في الرجوع إلى الراوي؛ فانّ المقصود أخذ الرواية والرجوع إليها لا الراوي، فلا عبرة بكونه حيّاً.

ولكن المقصود في حجّية الفتوى هو نفس الفقهاء والعارفين بالأحكام وهو ظاهر في الحيّ من الفقهاء.

و العامّة أيضاً مخالفون في اعتبار الحياة في المفتي لحصرهم لمنصب الفتوى في الأربعة[1] من فقهائهم وهو يدلّ على عدم اهلية غيرهم للتقليد.

و مخالفة المحقّق القميّ رحمه الله من الخاصّة في تجويز التقليد للميّت لايقدح لأنّه قائل بانسداد باب العلم والعلمي وكفاية الظنّ بالحكم الشرعي سواء حصل من رأى الميّت

(١) والأربعة هم نعمان بن ثابت الكوفي المكنّى بأبي حنيفة ومالك بن أنس ومحمدبن إدريس الشافعي وأحمدبن حنبل. ومن هنا يعلم وجه تسمية المذاهب الأربعة بالحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي.

أو الحيّ. وفيه أن دليل الإنسداد لا ينفع في العمل بالظنّ الحاصل من رأي الميّت بعد انفتاح باب العلمي، بل العلم وهو ينفع على مختارهﷺ من القول بانسداد باب العلمي والعلم في الأحكام الشرعية.

و لا يتوهّم أن من نشأ بعد الشيخ الطوسيﷺ كانوا مقلّدين للشيخ من باب تقليد الميت؛ وذلك إنّما كان متابعتهم له إنّما هي لحسن الظنّ بالشيخ في الاجتهاد لا من باب التقليد عن الميّت حتّى يكونوا مقلّدين للشيخ بعد موته.

و على فرض التنزّل وكونهم تابعين له من باب التقليد لابدّ من فرض عدم كونهم مجتهدين؛ للإجماع على عدم جواز التقليد للمجتهد بعد الاجتهاد عن مجتهد آخر؛ لأنّه ليس قول الغير حجّة له بعد الاجتهاد، بل بعد التمكّن من الاستنباط أيضاً في تقليده إشكال على خلاف فيه؛ لأن معنى عدم جواز التقليد للمجتهد الآخر عدم حجّية فتوى واحد أو أكثر عليه ما لم تبلغ حدّ الشهرة بل فيما بلغ حدّ الشهرة أيضاً على خلاف فيه.

أدلّة «تقليد الميّت» و«الإشكال الوارد عليها»

و استدلّ لجواز تقليد الميّت بالاستصحاب، وأجابوا عنه بعدم بقاء الموضوع عرفاً وهو شرط في إجراء الاستصحاب؛ فإنّ الرأى متقوّم بالحياة في نظر العرف ولاينفع بقاء النفس الناطقة حال الموت لو سلّمنا تقوّم الرأى بالنفس عقلاً لا بالبدن؛ لأنّ المدار في بقاء الموضوع وعدمه على العرف فالرأي متقّوم بالحياة بنظر العرف وبقاء الرأي لابدّ منه في جواز التقليد، ولذا لا يجوز التقليد فيما إذا تبدّل الرأي أو ارتفع لمرض أو هرم إجماعاً.

لا يقال: نعم الاعتقاد والرأي وإن كان يزول بالموت لانعدام موضوعه إلاّ

حدوثه في حال حياته كافٍ في جواز تقليده في حال موته كما هو الحال في الرواية والشهادة.

فإنّه يقال لا شبهة في انّه لابدّ في جواز التقليد من بقاء الرأي والاعتقاد، ولذا لو زال بجنون وتبدّل وهرم ومرض ونسيان، لما جاز قطعاً، ويؤيّد كون موضوع الحجّية ليس على مجرّد حدوث الرأي فقط بل الحدوث والبقاء معاً بناء الأصحاب والإجماع على ارتفاع الحجّية بزوال الرأي وتبدّله كما مرّ.

و أجاب عن الاستصحاب سيّدنا الأستاذ العلاّمة الخوئي ـ اعلى الله مقامه ـ:

أوّلاً: بأن الاستصحاب لا يجري في الشبهات الحكمية.

و ثانياً: أنّ مقتضى الاستصحاب عدم جواز تقليد الميّت لا جوازه نظير عدم جواز الاستصحاب في أحكام الشرايع السابقة؛ لأن الشكّ يرجع إلى سعة جعل دائرة جعل الحكم بالإضافة إلى من يوجد في زمان تشريع الشريعة اللاّحقة، وهكذا جعل الحجّية لفتوى المجتهد هل هو بحيث يشمل للمكلّف الذي يوجد بعد موته أو مختصّ لمن يوجد في زمانه وحياته وحيث لا علم بحجّية فتواه في حقّ من يوجد بعده فيجري استصحاب عدم جعل الحجّية في حقّه.

و ثالثاً: أنّ الاستصحاب إنّما يجري عند عدم الدليل، وقد دلّ الدليل على اشتراط الحياة في المفتي؛ وهو الإجماعات المنقولة والأدلّة اللفظية.

ثمّ على فرض تسليم الاستصحاب ربّما يكون تنجيزيّاً وأخرى تعليقيّاً؛ لإن الجاهل إن كان مدركاً للمجتهد الميّت مع كونه مكلّفاً بالتقليد. لكنّه لم يقلّده كان استصحاب جواز تقليده تنجيزياً لكون هذا العامّي مكلّفاً بالتقليد.

و إن كان الجاهل المدرك للمجتهد غير مكلّف في زمان حياته لكونه صبيّاً أو مجنوناً في عصره أو كان ممّن لم يدرك حياته أصلاً كان استصحاب جواز تقليده تعليقيّاً.

ثمّ ذكر الشيخ المحقّق الفقيه آغاضياءالدين العراقي﴿ في حاشيته على العروة

الوثق عند قول السّيد ﷺ الأقوىٰ جواز البقاء... الخ . ما هذا لفظه :

«ولو من جهة استصحاب وجوب تطبيق العمل على قوله أو استصحاب بقاء الأحكام السابق عليه فيصير موجباً لليقين بالحدوث والشكّ في البقاء لاحتمال حجّة أخرى.

و قال: ولا ينتقض بالجنون والفسق المجمع على عدم قيام شيء في بقاء الحكم الظاهري بعد عروضهما.

نعم لا يتمّ استصحاب نفس حجّية الرأى؛ إذ يرد عليه إشكال عدم بقاع الموضوع في مثله».

هذا ولكن يرد عليه أوّلاً: أنّ هذه التوجيهات لا تدفع إشكال عدم بقاء الموضوع وإشكال دخالة الوصف العنواني الّذي تقدّم من الشيخ الأنصاري.

و ثانياً: أنّ كلامه في تصحيح جواز البقاء على الميّت وسيجيء البحث عنه و، إن كان كلامه لايخلو عن المناقشة هناك أيضاً.

حال السيرة في «تجويز تقليد الميت بها»

ثمّ إنّه بقي ممّا يمكن التمسّك به في جواز تقليد الميّت السيرة فربّما يتوهّم ويقال إنّ مقتضى السيرة العقلائيّة هو جواز الرجوع إلى فتوى المجتهد بعد موته لأنّهم لا يفرّقون في الرجوع إلى نظر أهل الخبرة بين حيّهم وميّتهم، ومن ثَمّ ترى أنّهم يراجعون كتب الطبّ ويعملون بما فيها ولو بعد موت مؤلّفيها.

و فيه أنّ السيرة العقلاء إنّما يعتمد عليها إذا علم إمضاء الشارع لها، وقد عرفت غير مرّة أنّ مقتضى أدلّة الإمضاء من الآيات والروايات هو اعتبار الحياة في حجّيّة الفتوى وأيّ دليل نجد لجواز التقليد لفظياً كان أو غير لفظيّ إنّما ظهوره في المجتهد الحيّ ولو كان هو السيرة.

هذا مضافاً إلى أنّه ليس الرجوع بفتوى المجتهد من قبيل محض الرجوع إلى كتب الطبّ مثلاً، بل فيه حجّة مجعولة من الشارع بالإضافة إلى من يرجع إليها على ما يستفاد من أدلّة التقليد؛ حيث جعل الشارع رأي المجتهد حجّة للمقلّد.

ثمّ إنّ ما ذكرناه من الأدلّة في اعتبار الحياة في المجتهد وعدم جواز التقليد للميّت من المجتهد في التقليد الابتدائي متيقّن، وهل تعمّ هذه الأدلّة وتشمل للبقاء بعد موت المجتهد والتقليد الاستمراري أم لا قال الشيخ﵀.

البقاء في تقليد الميّت

قال الشيخ﵀: إنّه لا فرق في ظاهر كلمات الأكثر ومعاقد اجماعاتهم وموارد استدلا لاتهم على عدم جواز تقليد الميّت بين تقليده ابتداءً أو البقاء على تقليده؛ لأنّ لفظ التقليد سواء جعلناه بمعنى العمل بقول الغير أو الأخذ والالتزام به ليس من الأمور الّتي تنعدم بمجرّد حدوثه كالتكلّم مثلاً بل قابل للاستمرار فلفظه يصدق على وجوده الأولى المعبّر عنه بالحدوث والثانوي المعبّر عنه بالبقاء وقال: جميع موارد استدلا لاتهم تشمل للبقاء أيضاً سواء كان بلفظ عدم جواز تقليد الميّت أو بتعبير العمل بقول الميّت أو الأخذ بقول الميّت وهكذا قولهم بأنّ مناط عمل المقلّد هو ظنّ المجتهد وهو يزول بزو اله وكذا قولهم بأنّ الإجماع انعقد على أنّه بعد موته لا يعبأ به، وكذا ما نقل عن الإحسائي من أنّه قد انعقد إجماع الإماميّة على أنّه لا قول للميّت وكذا ما اشتهر بين الخواصّ والعوام من أنّ قول الميّت كالميّت.

ثمّ قال﵀: وتأويل كلّ ذلك بما يرجع إلى ابتداء التقليد من دون دليل صارف يوجب فتح باب التأويل وردّ الاستدلال بالظاهر في كلّ كلام.

ثم قال: ولا وجه للتمسّك بالاستصحاب في تجويز البقاء للميّت لما ذكرناه وهو

دخالة الوصف العنواني وهو الحياة مع أنّ الاستصحاب يوجب جواز تقليد الميّت ابتداءً أيضاً وقال: ودعوى الإجماع بخروجه شطط؛ لأنّ الإجماع إن استفيد من الفتاوى فقد عرفت أنّ ظاهر الفتاوى وموارد إجماعاتهم واستدلالهم يشمل الإبتدائي و البقاء أيضاً وإن أخذ من غير ذلك فلا يعبأ به، ثمّ أجاب عن سائر ما تمسّكوا به، والعمدة هو الاستصحاب وغيره من الدليل للبقاء يرجع إليه، وبعد الخلل في الاستصحاب لا دليل على البقاء.

و ربّما قيل: إنّ شرط الحياة في المرجع والمجتهد مثل سائر الشرائط المعتبرة فيه من الإيمان والعدالة والعقل وغيرها فكما أنّها تعتبر فيه ابتداءً واستدامةً فكذلك الحياة.

و القول بأن غير المؤمن والفاسق والمجنون ومن عرض له النسيان المتّفق على عدم جواز التقليد لهم مطلقاً إنّما هو لعدم صلاحيّتهم لزعامة المسلمين؛ لسقوطهم عن الأنظار بطروّ الجنون والفسق والكفر والنسيان.

يجرى في الميّت أيضاً حيث لا يصلح لزعامة المسلمين بفتواه السابقة وإن انتقل إلى النشأة الأُخرى والدار الأبديّة.

و القول بأن الآيات والروايات إنّما تدل على اشتراط الحياة في المفتي عند التعلّم منه والسؤال، وأمّا اعتبارها في جميع الأحوال في العمل فلا.

مندفع بأنّ مرجع عدم اعتبارها بعد الممات مرجعه إلى الاستصحاب، وبعد المناقشة فيه لا ينفع شيئاً.

هذا لكن يمكن التمسكّ في جواز بقاء التقليد من الميّت بالسيرة والإطلاقات امّا السيرة حيث أنّه جارية على جواز العمل بما تعلم من أحد حتّى بعد موت هذا الشخص من أيّ صنف كان ويعملون ما تعلموا من أهل الخبرة حتّى بعد موتهم وهكذا الأحكام الشرعية حيث أنّ المسلمين والمؤمنين يعملون بما تعلّموا من أصحاب النّبي صلى الله عليه وآله وأصحاب الأئمّة عليهم السلام ولو بعد موت من تعلّموا منه. وحيث أنّ

التمسّك بالسيرة في التقليد الإبتدائي استلزم انحصار المقلّد في شخص واحد وهو باطل بالإتّفاق مثلاً إذا كان الشيخ الطوسي رحمه الله أعلم الفقهاء وبناء على جواز التقليد من الميّت ابتداءً يلزم تقليد الكل منه فينحصر المقلّد في شخص واحد وهو باطل بالإتفاق و الإجماع كما ذكرنا.

و لثبوت خطاء هذا الشخص في الجملة لانحصار العصمة في أربعة عشرة من المعصومين عليهم السلام ونحن قائلون بالتخطئة لا بالتصويب الذي هو باطل كما مرّ في بعض الفوائد سواء كان بمعنى عدم الحكم في الواقع للشارع بل ينشأ أحكامه على طبق آراء المجتهدين كما نسب إلى الأشاعرة أو بمعنى وجود الأحكام في الواقع ولكن لرأي المجتهد اثر في تبدّل الحكم فتحدث على طبق ما أدّى اليه رأيه مصلحة غالبة على مصلحة الواقع فينشيء الشارع أحكاماً ظاهرية ثانوية كما نسب إلى المعتزلة.

و امّا الإطلاقات الدالّة على حجّية الفتوى فهي تدلّ على جواز البقاء بعد العمل أيضاً لأنّ آية النفر تقتضي وجوب العمل على طبق انذار المنذر إذا أنذر ولا تدلّ على اختصاص ذلك بما إذا كان المنذر باقياً على الحياة في جميع الأزمان والأوقات للعمل بفتواه وانذاره وكذا آية السؤال والاخبار الآمرة بالأخذ من محمدبن مسلم أو زكريّابن آدم وغيرهما من أصحاب الأئمة عليهم السلام نعم يعتبر كون السؤال واخذ الفتوىٰ حال الحياة وهو متحقّق في البقاء.

خاتمة:

«فيما دلّ على فضل طالب العلم»

روى الكليني بإسناده عن حفص[1] بن غياث قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام:
«من تعلّم العلم وعمل به وعلّم لله دعي في ملكوت[2] السموات عظيماً فقيل تعلّم لله وعمل لله وعلّم لله»[3].

وروى الكليني[4] رحمه الله أيضاً عن أبي حمزة عن علي بن الحسين ـ عليهما الصلاة والسلام ـ قال:

---

(١) قال الشيخ الطوسي رحمه الله في الفهرست: حفص بن غياث القاضي عامي المذهب له كتاب معتمد وقد ادّعى الشيخ في العدة إجماع الطائفة على العمل برواية جماعة هو أحدهم.
وقال النجاشي: هو يروى عن أبي عبدالله عليه السلام وولّي القضاء ببغداد الشرقى لهارون الرشيد ثمّ ولاّه قضاء الكوفة ومات بها سنة أربع وتسعين ومائة.
وقد توقّف المامقاني رحمه الله في كونه عامياً بل ادّعى الشواهد لكونه إمامياً، ومع ذلك قد ضعفه بعضهم وتفصيل الكلام فيه موكول إلى محله.

(٢) قال الفيض الكاشاني في الوافي: ملكوت كلّ شيء باطنه المتصرف فيه المالك لأمره بإذن الله تعالى وقال: لكلّ موجود في هذا العالم الحسّي، ملكوت روحاني غيبيّ نسبتها إليه نسبة الروح إلى البدن وملكوت الأعلى أشرف من ملكوت الأسفل، فمن دعي في ملكوت السّماء عظيماً كان في ملكوت الأرض أعظم وأشرف ومقامه أعلى.

(٣) اصول الكافي باب ثواب العالم والمتعلّم الحديث الخامس من هذا الباب.

(٤) باب ثواب العالم والمتعلّم، الحديث الرابع منه، أصول الكافي.

«لو يعلم الناس ما في طلب العلم (يعنى الشرف والكمال والمنافع) لطلبوه ولو بسفك[١] المهج و خوض اللجج، إنّ الله أوحى إلى دانيال[٢] إنّ أمقت عبيدى إليّ الجاهل المستخف بحقّ أهل العلم التارك للاقتداء بهم، و إنّ أحبّ عبيدي إليّ التقيّ الطالب للثواب الجزيل اللاّزم للعلماء التابع للحلماء القابل عن الحكماء»[٣].

وروى الكليني رحمه الله بإسناده عن عبدالله[٤] بن ميمون القداح عن أبي ـ عبدالله عليه السلام

(١) «السفك» الإراقة و«المهج» جمع المهجة (وهي بضم الميم وسكون الهاء) الدم مطلقاً أودم القلب ويطلق على الروح أيضاً ويقال: خرجت مهجته إذا خرجت روحه ومنه: الدعاء في سجدة زيارة عاشوراء ـ وفّقنا الله لهذا العمل ـ: (وثبّت لي قدم صدق عندك مع الحسين وأصحاب الحسين الذين بذلوا مهجهم دون الحسين عليه السلام).

(٢) دانيال النبي عليه السلام (بكسرالنون) كان غلاماً يتيماً لا أب له ولا أمّ، ربّته عجوز من بني اسرائيل وقد أسره بخت نصر وعزيرا عليه السلام فأنجاهما الله تعالى من العذاب، ومات دانيال بناحية السوس هكذا في مجمع البحرين.
والسوس موضع بالأهواز وهو الموضع الآن بشوش.
وقال صاحب مروج الذهب كان بين سليمان بن داود وبين المسيح عليه السلام أنبياء وعبّاد وصالحون منهم أرميينا ودانيال وعزير.

(٣) الحلماء أي العقلاء، الحكماء العدول الآخذون بالحقّ والصواب قولاً وعملاً. هل المراد منهم الأنبياء والأوصياء أو العلماء؟
قال الملاّ الصالح: الظاهر أنّ المراد منهما الأنبياء والأوصياء ومن قرب منهم في الكمال فإنّ كمال العقل والحكمة لهم والعلماء يشمل غيرهم من أهل العلم.

(٤) قال النجاشي: عبدالله بن ميمون بن الأسود القداح روى أبوه عن أبي جعفر وأبي عبدالله ـ عم ـ ويروي هو عن أبي عبدالله عليه السلام وكان ثقة وله كتب.
وعدّه ابن النديم في فهرسته من فقهاء الشيعة.
قوله عليه السلام: «من سلك طريقاً...» أي للوصول إلى العالم والأخذ منه ومن طرق العلم الفكرة

←

قال: قال رسول الله عليه وآله: «من سلك طريقاً يطلب فيه علماً سلك الله به طريقاً إلى الجنّة وإنّ الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضاً به وإنه ليستغفر لطالب العلم من في السماء ومن في الأرض حتّى الحوت في البحر».

و «فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة القدر» و«إن العلماء ورثة الأنبياء إنّ الانبياء لم يوّرثوا ديناراً ولا درهماً ولكن ورّثوا العلمّ فمن أخذ

← ومنها الأخذ من العالم ابتداء أو بواسطة أو وسائط. و«الباء» في قوله «سلك الله به» أي أسلكه الله في طريق موصل إلى الجنّة في الآخرة.

قوله ﷺ: «لتضع أجنحتها...» لعّل المراد نزول الملائكة عند مجالس العلم أو إظلالهم بها. وقيل هو كناية عن خضوعها لطالب العلم.

والحاصل أنّ للملائكة نظر و توجّه لطالب العلم ومجالسهم على ما يستفاد من هذه الرواية و غيرها من الروايات؛ حيث إنّ هذه الجملة وردت في عدّة روايات.

قوله ﷺ: «كفضل القمر...» المراد أنّ فضل العالم حين اشتغاله بتحصيل العلم على العابد حين اشتغاله بالعبادة أو فضل العالم من حيث إنّه عالم على العابد من حيث إنّه عابد.

ولا يخفى أنّ المراد من العالم هو العامل بعلمه لأنّ العالم من غير عمل أسوأ من الفاسق. فكيف يكون أفضل من العابد.

قوله ﷺ: «لم يورثوا ديناراً ولا درهماً...» هذا ينافي ما دلّ على توريثهم من الآيات والروايات، ويمكن أن يقال بأنّ الأنبياء لم يكن من شأنهم جمع الأموال والتوريث كما هو شأن أهل الدنيا وهذا لا ينافي توريثهم ما كان في أيديهم من الضروريات كالمركوبات والمساكن والملبوسات ونحوها.

وقال سلطان العلماء ﷺ المراد من هذا الحديث، عدم إبقاء مثل الدّرهم والدّينار ممّا في حفظه خصاصة بل يصرفونهما في حياتهم في مصارفهما لا مثل الأثواب والآلات ممّا نقل بقاؤة بعد رسول الله ﷺ لأهل البيت ﷺ.

أمّا فى مثل فدك ف.عطاه رسول الله ﷺ فاطمة ﷺ في حياته ﷺ ولو بقي بعد وفاته ﷺ صار تركة له ﷺ فكان لها ﷺ أيضاً بطريق الميراث ولهذا ادّعت ﷺ الإعطاء أولاً على ما هو الواقع ثم الميراث على سبيل التسليم والتنّزل.

منه أخذ بحظ وافر»[١].

قال الشيخ الطوسي؟ في المجلّة الثانی من أماليه[٢] (ص ١٠٢): اخبرنا جماعة عن أبي المفضل قال: حدّثنا أبو عبد الله جعفر بن محمد بن حسن الحسيني (رضي الله عنه) في رجب، سنة سبع وثلاثمائة قال: حدّثني محمّد بن علي بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب عليهما السلام قال: حدّثني الرضا علي بن موسى عن أبيه موسى بن جعفر عن أبيه جعفر بن محمد عن أبيه محمد بن علي عن أبيه علي بن الحسين عن امير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليهم الصلاة والسلام) قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم» فاطلبوا العلم في مظانّها واقتبسوه من أهله؛ فإنّ تعلّمه لله حسنة[٣] وطلبه عبادة، والمذاكرة فيه تسبيح، والعمل

(١) أصول الكافي، باب: «ثواب العالم والمتعلّم»، الحديث الأوّل منه.

(٢) وقد كان دأب القدماء الإملاء على السامعين فی بعض مجالسهم.

قوله فريضة والمراد من «الفريضة» الفرض الكفائي لأنّ العيني منفی بالإجماع وللزوم الحرج على تقديره.

(٣) قوله «حسنة»؛ والظاهر أنّ المراد «بالحسنة» هنا العبادة وقد فسّرت الحسنة في موارد استعمالها بمعان منها العبادة والعلم ونعيم الدنيا ونعيم الآخرة ومنهاالسعة في الرزق والمعاش وحسن الخلق في الدنيا ورضوان الله والجنة في الآخرة ومنها المرأة الصالحة.

و في كلامه عليه السلام دلالة على أنّ التعلّم سبب لتكفير الذنوب «انّ الحسنات يذهبن السيّئات».

قوله عليه السلام: «و المذاكرة فيه تسبيح» هذا إمّا على نحو الحقيقة كما هو الظاهر ولا بعد أصلاً لأنّ بمذاكرة العلوم الدينية يبقى الإسلام والقرآن والأحكام الشرعية.

و إمّا باعتبار أنّ مذاكرة العلم سبب لتسبيحه تعالى وتنزيهه كما قال الله سبحانه: «**انّما يخشى الله من عباده العلماء**» وفی بعض الروايات بدل «المذاكرة» كلمة و«مدارسته» لأن هذه الرواية قد نقلت عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين وسائر الأئمة عليهم السلام بتفاوت يسير.

قوله عليه السلام: «و العمل به جهاد» وفی بعض النقل والبحث عنه جهاد.

←

به جهاد، وتعليمه من لا يعلمه صدقة، وبذله لأهله قربة الى الله تعالى؛ لأنـه مـعالم الحلال والحرام ومنار سبل الجنة والمؤنس في الوحشة والصاحب في الغربة والوحدة والمحّدث في الخلوة والدليل في السرّاء والضرّاء والسلاح على الأعداء والزّيـن عـلى الأخلاء يرفع‌الله به أقواماً فيجعلهم فى الخير قادة تقتبس آثارهم ويهـتدي بـفعاهم وينتهي إلى آرائهم، ترغب الملائكة في خلّتهم وبأجنحتها تمسّهم وفي صلاتها تـبارك عليهم، يستغفر لهم كلّ رطب ويابس حتّى حيتان البحر وهو امه وسباع البرّ وانعامه، إنّ العلم حياة القلوب من الجهل وضياء الأبصار من الظلمة وقوّة الأبدان من الضعف (و ذلك لما قيل من أنّ العلم في البدن كالماء في الأرض، فكما أنّ حياة الأرض قوّتها بالماء كذلك حياة البدن وقوّته بالعلم) يبلغ بالعبد منازل الأخيار ومجـالس الأبـرار والدرجات العلى فى الدنيا والاخرة، الذكر فيه يعدل بالصيام ومدارسته بالقيام (يعني

← و وجه إطلاق الجهاد معلوم لأن العالم وطالب العلم إذا كان غرضه من البحث عنه إظهاراً للحق وترويجاً للشرع المستقيم كان كالمجاهد في سبيل الله.

قوله ﷺ «صدقة» أي أنّه كالصدقة في اقتضاء الثواب مع القطع بانّه لا يفنى.

بالتصدّق بل ربما يزداد وفيه تحريص وترغيب على التعليم.

و قوله: ﷺ: «قربة...» أي يوجب التقرّب إليه تعالى ويوجب الجنّة كسائر الأمور القريبة من الصلاة والصوم وغيرهما.

قوله ﷺ: «في الوحشة» هي بمعنى الهمّ والخلوة والخوف؛ يعني أنّ العلم ممّا يؤنس به في تلك الأحوال أمّا في حال الهم والخوف فلأنهما إن كانا للآخرة فالعلم سبب النجاة عنهما، وإن كانا للدنيا فالعالم يعلم أنّ أهوال الدنيا وشدائدها موجب للأجر الجزيل والثواب الجميل فيصبر كما صبر أولو العزم، وأمّا في حال الخلوة فظاهر؛ لأنه يحدّث ورفع عنه الوسوسة.

قوله «يلهم به السعداء...» لأنّ العلم فضل وعطيّة من الله تعالى يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم.

يعدل مدارسته بالقيام بالعبادة) به يطاع الرب[١] ويعبد وبه توصل الأرحام ويعرف الحلال من الحرام.

العلم[٢] إمام العمل والعمل تابعه، يلهم به السعداء ويحرمه الأشقياء، فطوبى لمن

---

(١) قوله «به يطاع الرب» تقديم الجارّ يفيد الإختصاص والاهتمام، وذلك لأنّ الطاعة والعبادة لا يتحقّقان إلّا بزجر النفس عن المناهي وحملها على الأوامر، وهذا لا يمكن إلّا بالعلم بمواضعهما.

(٢) قوله «العلم إمام العمل والعمل تابعه...» وفي بعض النسخ غير نسخة الأمالي هكذا: العلم إمام العقل والعقل تابعه، وذلك لأنه يحكي بمقتضى علمه.

ـ قال في أمل الآمل محمد بن أبي جمهور الإحسائي كان عالماً فاضلاً له كتب؛ منها: عوالي اللئالي الحديثية على مذهب الإماميّة وكتاب الأحاديث الفقهيّة...

و قال في موضع آخر: محمد بن علي بن إبراهيم بن أبي جمهور الإحسائي فاضل محدّث...

و نظير هذا المدح له كثير من كلمات العلماء.

نعم قد يطعن فيه وفي كتابه من جهتين: الأولى؛ ميله إلى التصوّف على ما قيل، وقال صاحب مستدرك الوسائل في ترجمته: إنّه لا يقدح ذلك في المطلوب.

و الجهة الثانية؛ ما قيل في كتابه من اختلاط الغثّ بالسمين وروايات الأصحاب بأخبار المخالفين.

و قال في مقدّمات الحدائق: بعد نقل مرفوعة زرارة في الأخبار العلاجية أنّ الرواية المذكورة لم تقف عليها في غير كتاب العوالي مع ما هي عليها من الإرسال وما عليه الكتاب من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار، والإهمال وخلط غثّها بسمينها وصحيحها بسقيمها.

وقال صاحب المستدرك النّوري﵀ في جوابه أنّ ما ذكره صحيح في الجملة في بعض الكتاب وهو أقل القليل منه، وراجع إلى تمام ما ذكره النوري في كتاب عوالي اللئالي ونذكر ما سمعناه من السيد المرعشي النجفي «أعلى الله مقامه» في مجلى درسه في اعتبار هذا الكتّاب وقال﵀: هذا الكتاب معتبر وفيه أخبار لم تكن في كتب الأربعة.

←

لم يحرمه الله منه حظّه.

و منها: ما عن ابن أبي جمهور الإحسائي عن النبيﷺ: «من خرج من بيته ليلتمس باباً من العلم لينتفع به ويُعلّمه غيره كتب الله تعالى بكلّ خطوة عبادة ألف سنة صيامها وقيامها وحفّته الملائكة بأجنحتها» (الخبر).

أكتفي فيما دلّ على فضل طالب العلم على هذه الخمسة من الروايات متوكّلاً على الله تعالى ومتوسّلاً بالخمس أصحاب العباء كما في قول الشاعر:

على الله في كلّ الأمور توكّلي | و بالخمس أصحاب العباء توسّلي
محمدٍ المبعوث حقّاً وبنته | و سبطيه ثم المقتدى المرتضى علي

تنبيه: و يعلم من الروايات المذكورة ـ بدّقة النظر والتأمل فيها ـ أنّ المرادمن العلم ما أُخذ عن المعصومعليه السلام والعلم هو العلم الديني، وكذا يعلم ممّا ورد عن أبي عبداللهعليه السلام

← و قال مدرك «قاعدة الناس مسلطون على أموالهم» هناك، ولو استفيد مضمونها من القواعد و الأخبار الأخر. ولكن أصل المدرك بحيث ينقل متنه في عوالي اللئالي.

و قال: وقد اتفق في مجلس المرحوم المحقّق المامقاني صاحب كتاب الرجال، البحث عن مدرك قاعدة الناس مسلّطون على أموالهم وبعد التفحّص قال المرحوم: توسلت إلى الأئمّةعليهم السلام وكان دأبه التوسل اليهم في كلّ اموره حتّى انّهرحمه الله يتوّسل في كل ليلة اليهم بعد صلاة المغرب بذكر مصيبة منهمعليهم السلام لأجل التوفيق لليوم الاتي ويزور الإمام الحسين عليه السلام في كلّ شهر لأجل التوفيق لتمام الشهر.

و قالرحمه الله: بعد توسّلي رأيت في المنام المولى الإمام صاحب الزمان (عليه السلاة والسلام) وقبّلت يده، وبعد السؤال عن مدرك هذه القاعدة فقال: كتاب البحار للمجلسيرحمه الله وراجعت إليه فوجدت مدرك هذه القاعدة والبحار قد نقل عن كتاب عوالي اللئالي.

و قد صّرح صاحب عوالي اللئالي في مشيخته بأنّها مسانيد.

و قال المرحوم المرعشي النجفيرحمه الله بعد نقل هذه القضية عن المامقانيرحمه الله: ولا يعتني بقول صاحب الحدائقرحمه الله في اشكاله فيه وفي مؤلّفه.

حيث قال‰ حديث واحد في حلال الله وحرامه يؤخذ من الصادق‰ خير من الدنيا وما فيها من الذهب والفضة، وكذا يعلم من قوله‰: يلهمه السعداء ويحرمه الأشقياء حيث إنّ الأشقياء لهم نصيب من العلوم الغير الدينية كما لا يخفى، وكذا يعلم من قوله‰ في تعليل كونه قربة حيث قال‰ وبذله لأهله قربة، لأنّه معالم الحلال والحرام ومنار سُبُل الجنّة.

و يشعر على ما ذكرناه بل يدلّ عليه ما رواه الكليني[1] عن أبي الحسن موسى عليه الصلاة والسلام قال:

«دخل رسول الله‰ المسجد فإذا جماعة قد أطافوا برجل فقال ما هذا؟ فقيل علّامة فقال: وما العلّامة؟ فقالوا له: اعلم الناس بأنساب العرب و وقايعها و أيّام الجاهلية و الأشعار العربية قال: فقال النّبي‰ : ذلك علم لا يضرّ من جهله و لا ينفع

---

(١) باب صفة العلم وفضله وفضل العلماء الحديث الأوّل منه قوله‰: «آية محكمة...» أي واضحة الدلالة أو غير منسوخة فإنّ المتشابه والمنسوخ لا ينتفع بهما كثيراً ما.

و الفريضة العادلة يحتمل أن يريد أنّها المستنبطة من الكتاب والسنة، فتكون هذه الفريضة تعدل بما أخذ عنهما وقيل: أنّ المراد غير المنسوخة من الفريضة وقيل غير ذلك من المعاني و كيف كان الأظهر مطلق الفرائض لا خصوص ما علم وجوبه من القرآن ووصفها بالعادلة، لأنها متوسطة بين الإفراط والتفريط؛ يعني إنّما فيه اقتضاء الإلزام قد بيّنه الشارع لا إفراط ولا تفريط فيه. والمراد بـ«السنّة» المستحبات ومنه العلم بتهذيب الأخلاق أو ما علم بالسنة عكس الفريضة على وجه.

وقال الفيض الكاشانى‰: في الوافي إنّ الآية المحكمة إشارة إلى أصول العقائد، فانّ براهينها الآيات المحكمة والفريضة العادلة إشارة إلى العلوم الأخلاقية التي محاسنها من جنود العقل ومساويها من جنود الجهل فانّ التحلّي بالأوّل والتخلّي عن الثاني فريضة، وعدالتها كناية عن وسّطها بين طرفي الإفراط والتفريط والسنّة القائمة إشارة إلى شرايع الأحكام ومسائل الحلال والحرام.

من علمه ثمّ قال النّبيﷺ : إنّما العلم ثلاثة: آية محكمة أو فريضة عادلة أو سنّة قائمة وما خلاهنّ فهو فضل».

وقد وقع الفراغ من تجديد النظر فيها واتمامها في اللّيلة الثالثة ليلة الخميس من شهر رمضان من شهور السّنة الثلاث عشرة بعد الألف والأربعمأة هجرية على هاجرها أفضل الصلاة والسلام والتحيّة.

و أنا العبد الفقير إلى الله الغني، خليل بن المرحوم مسيّب بن علی ستر الله عيوبهم وغفر ذنوبهم والحمد لله على آلائه والصلاة والسلام على سيّد أنبيائه محمد وآله الطيّبين الطاهرين واللّعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين.

الفهـرس

الصفحة	السطر	الغلط	الصواب
١٠	٨	سنة ١٠١٢	سنة ١٠٣٦
١٧	١١	بحث	بحيث
٥٢	١١	وجنين الناقة	وهو جنين النّاقة
٨٦	١	الأتسصحاب	الاستصحاب
٨٩	١٧	بين الاستصحابين	بين الاستصحاب وقاعدة اليقين
٩٦	١٣	فى العرض	فى العروض
١٠١	٦	يعبّبر	يعبّر
١٠٥	١٢	الأقل	الأوّل
١١١	٦	كذا العسر والحرج	هذه الجملة زائدة
١١٦	١٧	بين الجرح التعديل	بين الجرح والتعديل
١٤٥	٢	فهو مظنون من حيث السند	لأنَّ استنادهم ان كان على الرواية فهو مظنون من حيث السند وان استندوا على الآية فهو مظنون من حيث الدلالة
١٥١	٨	مسألة وظهور الامر الوجوب	مسألة ظهور الأمر فى الوجوب
١٥٣	٣	نفع	نقع
١٥٦	١٤	كون المورد القرعة	كون مورد القرعة
١٥٩	١٥	لوطء	الوطأ
١٦٣	٩	ترث العقار زيادة	ترث العقار
١٦٩	٧	حجة الله	حجة الله عليهم
١٧٤	١٥	حارث	حار
١٧٤	١٥	يعرفن	يعرفنى
١٧٤	٢٣	الصدوق	المفيد
١٨٥	١٢	فأنحاها	فأنجاها
١٨٨	١٥	القريبة	القربيّة